



داروهای قلبی

چهارده باب پیرامون مباحث قوای، ارواح و عوارض

نفسانی و داروهای قلبی

با نکاتی بر طبیعیات و پزشکی کتب بایه رساله الادویه القلبیه ابن سینا

حکیم محمد باقر موسوی

پزشک شاه سلطان حسین صفوی

تصحیح و تحقیق

سید حسین رضوی برقی



3615799
islw

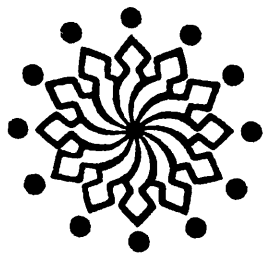
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادبود

همایش بین المللی ابن سینا

همدان ۳-۱ شهریور ۱۳۸۳

دانشگاه بوعلی سینا



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۲۰)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

داروهای قلبی

چهارده باب پیرامون مباحث قوای، ارواح عوارض

نفسانیّه و داروهای قلبی

بانکاهی برطیعیات و پزشکی کهن بایه رساله الادویه القلبیه بن سینا

اثر
حکیم محمد باقر موسوی

پزشک شاه سلطان حسین صفوی

تصحیح و تحقیق

سید حسین رضوی برقع

تهران ۱۳۸۳

موسوی، محمدباقر، قرن ۱۲ ق.

داروهای قلبی: چهارده باب پیرامون مباحث قوای، ارواح، عوارض نفسانی و داروهای قلبی با نگاهی بر طبیعیات و پزشکی کهن بر پایه رساله الادویه القلبیه ابن سینا / اثر محمدباقر موسوی؛ تصحیح و تحقیق حسین رضوی برقی. - تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۳.

۱ ج.: (شماره گذاری گوناگون). - (همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب؛ ۲۰) (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۳۱۲)

ISBN : 964-7874-60-x

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

Muhammad Baqir Musavi.

ص.ع. لاتینی شده:

Daruhayi qalbi: a persian translation of al-adwiat al-qalbiyya of ibn-i sina.

کتابنامه: ص. [۴۳۱-۴۲۹].

۱. پزشکی اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. داروشناسی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. گیاهان دارویی. الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. ب. رضوی برقی، حسین، ۱۳۴۲ - ، مصحح. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. دانشگاه تهران. ه. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها و. عنوان.

۶۱۰/۹۱۷۶۷۱

R۱۲۸/۳/م۸۵۵۲

م۸۳-۸۲۹۸

کتابخانه ملی ایران

داروهای قلبی

چهارده باب پیرامون مباحث قوای، ارواح، عوارض نفسانی و داروهای قلبی
حکیم محمد باقر موسوی

تصحیح و تحقیق: دکتر سید حسین رضوی برقی

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگردبشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۳۷۴۵۳۱-۳، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۹۶۴-۷۸۷۴-۶۰-x ISBN : 964-7874-60-x

قیمت:

۳۱۰۰۰

سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

- ۱- **علاقة التجريد**، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۲- **علاقة التجريد**، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۳- **الزّاح القّراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده
- ۴- **ممرات الازمان**، ملّا محمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی
- ۵- **رسائل ملّا ادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۶- **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۷- **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب‌غازانی، به اهتمام علی اوجبی
- ۸- **ترجمة رسالة السعدیة**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی
- ۹- **هدیة الخیر**، بهاء‌الدوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری
- ۱۰- **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقى سها

۱۱- ذخيرة الآخرة، على بن محمد بن عبد الصمد تيمى سبزوارى، تصحيح سيّد

محمد عمادى حائرى

۱۲- شرح كتاب نجات ابن سينا، از فخرالدّين اسفراينى، به اهتمام حامد ناجى

اصفهانى

۱۳- دُرّ ثمين، سيّد محمد باقر بن ابوالفتح موسى شهرستانى، به اهتمام على

اوجبى

۱۴- الرسالة الشرفية فى تقاسيم العلوم اليقينية، ابو على حسن سلماسى، مقدّمه

و تصحيح حميده نورانى نژاد و محمد كريمى زنجانى اصل.

۱۵- تنقيح الأبحاث للملّ الثالث ابن كمونة، به اهتمام محمد كريمى زنجانى

اصل.

۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال الدّين عبدالرزاق کاشانى، به اهتمام مجيد

هادى زاده

۱۷- ديوان اشعار منسوب به حضرت امير المؤمنين على عليه السلام، با

ترجمه منظوم از مولانا شوقى، مقدمه، تصحيح و تعليق دكتر سيده مريم روضاتيان

۱۸- الشفاء (الإلهيات) و تعليقات صدر المتألهين عليها، بهاء الدين محمد

اصفهانى، تحقيق و تقديم و تعليق دكتر حامد ناجى اصفهانى

۱۹- قصيدة عشقيّه، از سيّد قطب الدين محمد نيريزى شيرازى، مقدّمه، ترجمه،

تصحيح و تعليق محمدرضا ذاكر عباسعلى

۲۰- داروهای قلبى، اثر حكيم محمد باقر موسى، تصحيح و تحقيق سيّد حسين

رضوى برقى

۲۱- هادى المضلّين، منسوب به حاج ملا هادى سبزوارى، تصحيح و تحقيق على

اوجبى

پیشکش به دکتر مهدی محقق

استاد برجستهٔ حکمت و فلسفه اسلامی ایران زمین

به پاس نیم قرن کوشش در راه احیاء میراث کهن

فهرست

مقدمه دکتر مهدی محقق	سیزده
سیاسگزاری	سی و یک
پیش درآمد سخن	سی و سه
نگرشی به تاریخ پزشکی از پایان ساسانیان تا صفویان	سی و شش
شکل‌گیری صفویه	چهل
کارنامه داروپزشکی پیشاصفویه و پساصفویه	چهل و هفت
رساله‌های پیرامون ادویه قلبیه	پنجاه و یک
ادویه قلبیه پارسی نگار	پنجاه و سه
پیرامون نویسنده کتاب	پنجاه و چهار
شاه سلطان حسین صفوی	پنجاه و هشت
مذهب و اندیشه محمد باقر موسوی	پنجاه و نه
تاریخ تألیف	پنجاه و نه
نثر کتاب	شصت
دیدگاه کلی مؤلف	شصت و یک
بررسی شخصیت مؤلف	شصت و دو
بررسی مقدمه کتاب	شصت و شش
دانشمندان و پزشکان یاد شده در کتاب	شصت و نه
مقایسه میان ادویه قلبیه بوعلی و موسوی	هشتاد و یک

منابع تألیف نویسنده.....	هشتاد و چهار
نسخه اساس.....	هشتاد و چهار
روش تصحیح.....	هشتاد و پنج
پیشگفتار.....	۱
مقدمه: در بیان معنی روح و کیفیت تولّد آن.....	۷
باب اوّل: در بیان معانی قوّت و اختلاف حکماء و اطباء در چگونگی آن و آنکه معنی مصطلح قوم کدام یک از آنهاست.....	۱۱
باب دویم: در بیان عدد قوّت‌های کلیه و جزئیة بدن آدمی به طریق اجمال.....	۱۵
فصل اوّل: در بیان جنس قوّت نفسانی است.....	۱۷
فصل دویم: در جنس دویم از اجناس قوّتها که آن جنس قوّت طبیعی است.....	۲۵
فصل سیم: در بیان جنس سیم از اجناس قوّتها که آن جنس قوّت حیوانی است.....	۳۷
باب سیم: در بیان عدد ارواح و اعضای رئیسه.....	۵۹
باب چهارم: در بیان چگونگی قوّتها و احتمالاتی که در وحدت و تعدد محل.....	۱۰۵
باب پنجم: در باب تقسیم متناولات به غذا و دواء و غیر آن.....	۱۲۱
باب ششم: در بیان شطری از احوال کیف و امری چند که متعلق به آن است.....	۱۳۹
باب هفتم: در بیان بعضی از کیفیات و صفات دیگر که عارض ادویه.....	۱۶۵
باب هشتم: در تقسیم کیفیات بالقوه ادویه به اعتدال و عدم اعتدال و تقسیم.....	۱۹۵
باب نهم: در بیان معنی مراد از مرکّب القوی.....	۲۳۳
باب دهم: در بیان خاصیت و معنی اجسام ذوالخاصیه.....	۲۵۵
باب یازدهم: در بیان عوارض نفسانیة و عدد آنها و معنی هر یک از آنها و سبب حدوث و عروض آنها مر نفس را و تفرقه آنها از سایر صفات و عوارض	

نفس	۲۶۵
باب دوازدهم: در ذکر برخی دیگر که عارض نفس به اعتبار اتصاف قلب	
و روح به بعضی از صفات می گردند	۳۰۵
باب سیزدهم: در بیان چگونگی و جهات تأثیر ادویه قلبیه در قلب و روح	
قلبی	۳۱۳
باب چهاردهم: در بیان ادویه مفردة قلبیه	۳۲۹
مقصد اول: در بیان معانی محتملة الارادة از طبیعت	۳۸۶
مقصد دوم: در بیان حبّی مفروح و مقوی قلب	۳۹۰
نمایه ها	
نمایه کانی ها، گیاهان، جانوران و مواد	۳۹۵
نمایه اصطلاحات داروشناسی و رده های دارویی و مرکبات	۴۰۱
نمایه اندام های تن و ریزساختارهای وابسته	۴۰۵
نمایه اخلاط تن	۴۰۷
نمایه بیماری ها و عوارض آن	۴۰۸
نمایه رنگ ها	۴۰۹
نمایه کسان	۴۱۰
نمایه نیروها، کارکردها و رفتارها	۴۱۱
نمایه کتاب ها و رساله ها	۴۲۵
نمایه جای ها	۴۲۶
نمایه بوی ها و بوییدنیها	۴۲۷
فهرست منابع	۴۲۹

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب التنبیه و الاشراف خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم

آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می کرده اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجّه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمانند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و بیچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که سلمان منّا اهل البیت. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کنده) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلم بالثریا لناله رجال من

فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج خانه ها و کتابخانه ها نگهداری می شده و مورد نسخه برداری و استفاده قرار می گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می کند که کتابهای فارسی کتابخانه های مرو و نیشابور را استنساخ می کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می شنویم که مردی را می ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِيءَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيٌّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ

این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل حرف نیز خود را به بحث های فلسفی و کلامی مشغول می داشته اند چنانکه همین ابن حوقل می گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطبیعه و الحيوان و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و طیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه ای از اندیشه های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز

مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب بیان الحق بضمان الصدق یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «الآ فی القلیل النادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس طبّا نحا تحقیقه	ودارس فلسفه دقیقه
و علم بقراط و جالینوس	من علم سقراط و رسطاليس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اری طبّ جالینوس للجسم وحده و طبّ أبی عمران للعقل و الجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب الانصاف فی الامامة ابن قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام المستترشد فی الامامة در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام المستثبت فی الامامة را نوشت و المستترشد را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام نقض المستثبت نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی علمی نه پاک شد نه مصفا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب تهافت الفلاسفة به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب حدوث العالم خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرئیس از جمله: «عمی أوتعّامی»، «یَرْوُغُ كَرْوَغَانِ التَّغْلَبِ» فروگزاری نکرد.

مخالقان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (= کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دست همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فلّ»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَغْ عَنْكَ قَوْماً يُعِيدُونَهَا ففلسفة المرء «فلّ السَفَه»

نکو‌هش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که

دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مردِ دینِ مپندارید حیز را جفتِ سامِ یلِ منهد

دو چشم فلسفی چون بود احوّل ز واحد دیدن حق شد معطلّ

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای

زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شوئم على العصر

لا تقتدى في الدين الأبا سنّ ابن سينا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف النصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة نگاشته گردید. ابن سينا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا

فماتوا على دين رسطالس و متنا على مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلیّ العظیم و کذب ابن سينا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السّلام یعنی بغداد و راقان و کتابفروشان را به سوگند و داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صوان المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّئس نفسه بشئ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این

کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدین سهروردی که معتقد بود که همه حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لارّد علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این

زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می‌پردازند و شفا و اشارات ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونه آن می‌توان از علامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه‌الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِينَ كَسَى هَمْچون ناصر خسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شگرت و فلسفه هیپونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به

برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته است که کلمه عُلّیا و حکمت کُبری و عُرُوهُ وُثْقٰی و صِبْغُهُ حُسْنٰی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئک آبائی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا - یا جریرُ - المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حُلل منهد

اولی را «مفیدالصناعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الریاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه حلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدرالمتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه معتمد الشیعة را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در فلسفه جامع الافکار را تألیف می کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فیهام‌المطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون تامسپئوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های مشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های

کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعة‌المحققین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب تجریدالعقائد را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد.

کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غریبان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غریبان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیت‌ر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیه ارنست رنان

فرانسوی می‌گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیّة عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می‌گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست گفتار از مهدی محقق می‌گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلبان دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندان را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و

نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون الله تعالی و توفیقه

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

سپاسگزاری

در فرآیند به پایان بردن این پژوهش، از یاری عزیزان بسیاری برخوردار بوده‌ام که بایسته می‌دانم سپاس درونی‌ام را پیشکش آنان کنم:

نخست از آقای دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه تهران و مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران و ریاست هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی که پیوسته با دلگرمی بخشیهایشان، پیمودن دشواریها را برایم آسان نموده‌اند و با انتشار این اثر در مجموعه انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان موافقت نمودند.

دو دیگر، از دوست عربی دان فرزانه‌ام آقای کاظم برگ نیسی که چون دیگر کارها، رنج بازخوانی کتاب را بر خود هموار کردند و بویژه در ویراستن بخش عربی متن، از ریز بینی‌های ایشان برخوردار بوده‌ام. پیوسته کامران باد.

سه دیگر، از استاد عبدالحسین حائری، کتاب شناس شناسای پژوهشگران ایران زمین و ریاست بخش کتب خطی مجلس شورای اسلامی که کریمانه ساعتهای بسیاری را پاسخگوی پرسشهای نادانسته‌ام بوده‌اند.

چهارم، از آقای دکتر علی اشرف صادقی، استاد دانشگاه تهران و عضو فرهنگستان زبان و ادب پارسی که از آزموده‌های ارزشمند ایشان در ویراستن متون کهن پیوسته

بهره گرفته‌ام. و افزون بر آن، با پیگیری‌های بزرگوارانه خود برای فراهم آوردن نسخه‌های خطی دشواریاب مرا یاری نموده‌اند.

پنجم، از مدیریت کتابخانه و مرکز اسناد آستان قدس رضوی که نسخه تاکنون منحصر به فرد شناخته شده کتاب را علی رغم فرآیند دراز انجام زمانی چندساله، سرانجام در اختیارم نهادند.

ششم، از سرکار خانم فاطمه بستان شیرین، که برای به فرجام رسیدن فرآیند چاپ و نشر این کتاب و دیگر کارهایم، پیگیری‌های فراوانی داشته‌اند.

هفتم، از دوست دانشورم دکتر مرتضی رزاقی که در گشودن برخی دشوارخوانی‌های متن یاری ام دادند.

هشتم، از سرکار خانم مریم ظُهر مُعتَدِن که ساعتها رنج، بازبینی نادرستیهای چاپی مکرری که در متن پدید آمده بود بر خود هموار کردند.

نهم، از دوست ارجمند و دانشمندم آقای رسول جعفریان، مدیر محترم کتابخانه تاریخ ایران و اسلام و همکارانشان صمیمانه سپاسگزارم که نسخه‌های درخواستی را در اختیارم نهادند بویژه نسخه عربی ادویه قلبیه بوعلی که برای انطباق با متن فارسی نیازم بود برایم فراهم کردند.

به نام خدا

پیش در آمد سخن

دانش باختر زمینیان، کم کم نشانه‌های گسست‌های ژرف راستین خود را که تنها شمار اندکی از روشن درونان پیشین چون محمد اقبال لاهوری و سید جمال الدین اسدآبادی می‌توانستند دریابند به نمایش گذاشته است. آنچه که از سده پانزدهم میلادی اروپاییان، بت‌گونه‌ای را به نام دانش جدید به سراسر جهان گسیل کرده بودند، کهنه‌پذیری و شکافت‌پذیری یافته است. آن چه را که به جنگ آن رفته بودند همانند او شدند. آنان بسیاری دانش‌ها و آزموده‌ها و آیین‌های آسمانی و باورداشتها و فرهنگهای به ویژه خاوریان را به دیده بی‌ارزشمندی و پوچی می‌نگریسته اند.

شاید برخی چنین پندارند که این سخن از سر خامی و یک سونگری و جزم‌اندیشی گفته شده است. اما به راستی گذر سده‌ها و یافته شدن نایافته‌های

پیشین و دسترس پذیری بسیاری نوشتارها و کاوشهای باستان‌شناسی و همچنین پیشرفت‌ها و پژوهش‌های امروزی، دانشمندان و کارشناسان راستی‌جویی را به درنگ واداشته است، پس روز آمدی دانش (up - to - date) مگر نه به معنای آن است که شاید نظریهٔ سال یا سدهٔ پیشین با یافته‌ای جدید باید دگرگون شود.

و می‌نماید که چه ستمکارانه، تازیانه‌های دروغ زنانه بر پیکر تلاشهای نیاکان و پیشگامان کهن، زده شده است.

مرزهای جغرافیایی و نظام سیاسی ایران زمین در آغاز پیدایش آیین فرجامین ایزدی گسسته شد و همه‌نگام با آن کشورهایی چون ایران، از قالب نامهای سیاسی بیرون آمدند و نام مشترک «سرزمین‌های خلافت اسلامی» به خود گرفتند. و این پیوستگی درونی دینی، پیوندگاه مردمانی با نژادها و فرهنگ‌های گوناگون شد که تا رخنه باختر زمینیان به دیار خاور زمینیان در پانصد سال پیش، حدود یک‌هزار سال کمابیش دوام یافت. و اگر حکومت‌هایی محلی هم پدید آمدند پیوند خود را با دین آسمانی پایانی پروردگار نگسستند و بدان پشت نکردند به جز دورانهای کوتاهی و آن هم در محدوده‌هایی کوچک.

به هنگامی که پای مغول تباران و سپس تیموریان به این مرزها گشوده شد گرچه زیانهای اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی فراوانی به بافت سرزمین‌های ایران و پیرا ایران وارد آمد، اما چون یورش آنان نظامی بود نه تنها نتوانستند اندیشه‌های فلسفی و گرایشهای دینی پیشین را از میان بردارند بلکه علیرغم تأثیرات فرهنگی اندکی که بر جای گذاشتند، خود در جامعه اسلامی دگردیسی

یافته و هضم شدند.

اما باختر زمینیان، که دراندرون بافت خویش از روحانیون نظام کلیسایی بهره می‌گرفتند و میراث تمدن یونان و روم و آیین مسیحیت را در نهاد خود داشتند که با اندیشه و دین سر و کار داشت، به هنگامی که به حوزه آسیا و آفریقا وارد شدند با برنامه‌ریزی از پیش تعیین شده‌ای بود. و این نقشه، برآیند اتحاد قدرت پادشاهان و کلیسایان بود. و شاید بتوان گفت برای اجرای آن صدها سال کار برنامه‌ریزی شده و هدفمند - ولو در درون ذهن‌های منفرد - از سوی صدها اندیشمند دینی و نظامیان جاه‌طلب و سرمایه‌داران اروپایی تدارک دیده شده بود. و آنان تجربه جنگهای صلیبی را داشتند و دورادور حمله چنگیز و تیمور را هم به این مناطق پی می‌گرفتند. که همزمان با دست‌اندازی سیاسی، باید با کمترین تلفات جانی و مالی، بیشترین بهره‌برداری و کمترین بد نامی را به همراه داشته باشد. ضمن آنکه آمده بودند تا برای همیشه بمانند. برای تدارک چنین طرحی، هنگامی که در خزانه فرهنگ تمدن معاصر زمان خویش گشتند، دیدند چیزی ارائه شونده‌تر از «جامه دینی» یا «ادعای بی‌اعتنایی به دنیای زمینی» ندارند که آن را روی کالبد نیت‌های نهان خود بکشند، اما به نظر می‌رسید که گویا طی صدها سال که دوران رکود اندیشه و خردورزی بود، این پوشش دچار پوسیدگی و رنگ باختگی شده است و زیاد هم کارآیی ندارد. به سراغ صندوقچه قدیمی‌تر تحقیر شده از سوی کلیسا مداران - ارثی نیاکان خود یعنی تمدن و فلسفه یونان و روم رفتند. چون به خود آمده بودند که پس از جنگهای صلیبی، ریزه‌خوار سفره بوعلی و رازی و ابن رشد و همانندان آنان شده‌اند.

اروپاییان در بخشی از این طرح دست‌اندازی، همزمان با تهی کردن اندوخته‌های اقتصادی، نسخه‌های خطی را نیز به یغما بردند که در بطن خود دانش و اندیشه‌های فراوانی نهان داشت. و برای وابستگی بیشتر، چنان برنامه‌ریزی کردند که در شاخه علوم و از جمله دانش پزشکی هم به دريوزگی آنان برویم. آنان دانش و اندیشه‌های گذشته شرق را رنگ‌آمیزی کردند و با واژه‌هایی که عظمت اروپایی را نشان می‌داد به شرق ما بازگرداندند. یا بگوییم از انگور دزدی شده میراث تمدن شرقی، شرابی در خم‌های ذهن‌های قرون وسطایی خود انداختند و پس از آن، آنها را روانه دیار خاور زمین کردند.

نگره‌ای به تاریخ پزشکی از پایان ساسانیان تا صفویان

از بر افتادن ساسانیان از سوی مسلمانان در سده آغازین سالشمار هجری اسلامی تا بر آمدن صفویان، یکپارچگی جغرافیایی و سیاسی ایران زمین از میان رفت و این گسستگی دست کم به درازای هشتصد سال نسل‌های ایرانی را پوشش داد. درسنامه‌های دارو سازی و پزشکی و منابع تاریخ پزشکی ایران و ایرانی نگار تا دست کم سیصد و پنجاه سال - به استناد آنچه تاکنون به آن آگاهی یافته‌ایم - به زبان عربی نگاشته می‌شده است. داروشناسان، داروسازان بیمارستانها و پزشکان ایرانی تبار آن دوران، آثار خود را در کالبد عبارات تازی می‌ریختند؛ چون چیرگی نیرومندانۀ تمدن و فرهنگ عربی و خلافت اسلامی که مرکز آن در آن روزگاران شهر بغداد بود، راهی برای پارسی نگاری نگذاشته بود. الابنية عن حقائق الادوية کهن‌ترین کتاب داروشناسی شناخته شده می‌باشد

و در زمینه تک گان پزشکی - مفردات طبی^۱ - است که از سوی موفق الدین ابومنصور علی هروی نوشته شد. این کتاب به ظن کارشناسانی همچون علامه محمد قزوینی و مجتبی مینوی میان سالهای ۳۵۰ هجری / ۹۶۱ میلادی تا ۳۶۶ یا ۳۶۵ هجری / ۹۷۷ یا ۹۷۶ میلادی برای منصور بن نوح پادشاه سامانی تالیف شده^۲ و نسخه کهن آن به خط علی بن احمد اسدی طوسی - شاعر معروف و صاحب گرشاسب نامه - به سال ۴۴۷ هجری / ۱۰۵۵ میلادی کتابت شده است که اینک در کتابخانه وین اتریش نگاهداری می شود.^۳ این کتاب را موسیو ف. زلیگمان به سال ۱۲۳۸ خورشیدی / ۱۸۵۹ میلادی با وسواس هر چه تمامتر منتشر کرد.^۴ دقتی هر چه تمامتر که مهر تأییدش را استاد مجتبی مینوی با جمله «طابق النعل بالنعل با نسخه خطی موافق است» زده است. بخشی از این کتاب هم به شکل عکسی در سال ۱۳۴۴ خورشیدی از سوی بنیاد فرهنگ ایران برای استفاده پژوهشگران به چاپ رسید. این کتاب به سال ۱۳۴۶ خورشیدی با تصحیح شادروان احمد بهمنیار و با کوشش روانشاد دکتر حسین محبوبی اردکانی از سوی مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران با فهرس اعلام متنوعی که به راستی کار پژوهندگان را آسان می کند و با توضیحات فراوان و راه گشا در پانویس انتشار یافت.

گرچه میان سالهای ورود اعراب به ایران و آغاز پارسی نگاری در سده

1. Materia media

۲. الابنية عن حقائق الادوية، موفق الدین هروی، به تصحیح احمد بهمنیار، ص ۳.

۳. الابنية عن حقائق الادوية، موفق الدین هروی، به تصحیح احمد بهمنیار، ص ۴.

۴. الابنية عن حقائق الادوية، تصحیح احمد بهمنیار، ۱۳۴۶، ص ۳ و ۴.

چهارم هجری / یازدهم میلادی، نوشتاری پارسی نگاشت نبوده یا اگر بوده به دست ما نرسیده است؛ اما متون داروسازی مهمی از سوی پزشکان فارغ التحصیل جندی شاپور به زبان عربی تدوین شد: قرابادین سهل کوسج، و قرابادین شاپوربن سهل - پسر سهل کوسج - (در گذشته به سال ۲۵۵ هجری / ۸۶۹ میلادی) از آن زمره‌اند که در عین حال، که از آغازین نوشتارهای جهان اسلامی نیز به شمار می‌آید باز ایرانیان در پیدایش آن نقش فراوان داشتند. دانشگاه جندی شاپور را خسرو انوشیروان بنیاد نهاد. و به نوشته نیر واسطی: در دوره ساسانیان بعد از انوشیروان، شهر جندی شاپور - که آثار و مبانی آن دانشگاه تا حال در خوزستان وجود دارد - بزرگترین مراکز تدریس و تعلیم پزشکی هند و یونان و مصر بود و همین جا سرآمدان علم و هنر دنیا جمع شده و از مساعی آنان یک مکتب مشترک فکری طب در هند و ایران بوجود آمد.^۱

دست کم تا سال ۲۵۰ هجری / ۸۶۴ میلادی (پیش از تولد زکریای رازی) فارغ التحصیلان دانشگاه جندی شاپور، پیشگامان دانش پزشکی و داروسازی به شمار می‌آمدند. و حارث بن کلد، پزشک حجازی تبار معاصر پیامبر اسلام هم، خود از فارغ التحصیلان این دانشگاه بوده است. دربار خلفای اموی هم از بیرون آمدگان دانشگاه یاد شده تهی نبوده است. دربار خلفای عباسی از آغاز استقرار عباسیان پیوسته به دنبال جلب نظر و فراخوانی پزشکان جندی شاپور بوده‌اند. و از اواسط سده سوم هجری بود که کم کم پزشکی از انحصار مطلقه ایرانیان - بویژه پزشکان مسیحی و صائبی - خارج شد. البته پس از آن هم ردپای ایرانیان

۱. تاریخ پزشکی ایران و پاکستان، نیر واسطی، ص ۵.

را می‌بینیم از جمله زکریای رازی و ابو منصور قمری - صاحب الغنی و المنی و همچنین التنویر - و ابوسهل مسیحی و ابو علی سینا که از برجسته‌ترین پزشکان و داروسازان جهان اسلام و عرب به شمار می‌رفته و می‌روند باز هم ایرانی نژاد بوده‌اند.

خاندان ریشه دار بختیشوع و خانواده‌ها مسیحی وابسته به آن نیز که از آغاز خلافت عباسی به خدمت دارالخلافه بغداد درآمدہ بودند و تا حدود چهارصد سال در عراق و در زمینه پزشکی شناخته شده بودند - و البته اوج شکوفایی آنان میان سال‌های ۱۵۰ تا ۲۵۰ هجری / ۷۶۷ تا ۸۶۴ میلادی بود - باز از فارغ التحصیلان این دانشگاه بزرگ دوره ساسانی بودند که ریشه داری و توان علمی این مرکز را نشان می‌دهد که تا حدود سیصد سال پس از هجرت - و به سخن دیگر ورود مسلمانان به ایران - کماکان فعال بوده است.

مقطع زمانی صفویه ضمن آنکه آغاز یکپارچگی دوباره سرزمین ایران است، همچنین در آن دوران خیزشی دوباره برای پارسی نویسی گسترده در آن پدید آمده بود، آنچنانکه تقریباً بیشترین آثار داروشناسی و پزشکی ایران زمین دوره صفویه، پارسی نگاشت بوده است. شاید رمز موفقیت بنیان گذاران و فرمانروایان صفوی بویژه شاه اسماعیل و شاه عباس کبیر آن بود که توانستند پیوند نسبتاً موفقی میان عنصر ایرانی و مذهب شیعی و نیز فرهنگ و سنت ایران باستان برقرار کنند.

آسودگی و ایمنی خاطر و آزادی دینی برای یهودیان و مسیحیان نیز از چند

جنبه به تقویت سلسله صفویه کمک کرد:

یکی توجه اروپا را به ایران معطوف می‌کرد که فعالیت تجاری میان ایران و اروپا را رونق می‌بخشید و سرمایه‌گذاری را در ایران برای آنان تضمین می‌کرد. دوم، شاید باعث می‌شد که مسیحیان و یهودیان از کشورهای تحت نفوذ عثمانی به ایران وارد شوند. و چون عموماً مسیحیان و یهودیان در زمینه تجارت و طبابت و علوم نقش موثری داشتند شاید این امر به تضعیف عثمانی منجر می‌شده است.

سوم، آنکه ضدیت سلاطین صفوی با اهل سنت و ترویج مذهب شیعه، آنان را نیازمند حمایت اروپاییان می‌کرد تا در مبارزه با عثمانی، جانب دار ایران باشند و این جز در آسودگی و رفاه مسیحیان و یهودیان ایران ممکن نبود.

شکل‌گیری صفویه

اوزن حسن بنا به ارادتی که به شیخ جنید اردبیلی داشت خواهرش را به عقد او در آورد و یکی از دخترانش را به یکی از پسران جنید داد.^۱ و این شیخ جنید خود از اولاد صفی الدین اردبیلی به شمار می‌آمد.^۲ اوزون حسن از سران قبیله آق قویونلو - سپیدگوسفندان - بود که نخست شاهزاده تیموری را از حکومت برکنار کرد و سرانجام با شکست طایفه قره قویونلو - سیاهگوسفندان - قبیله

۱. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۵

۲. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۵

خود را بر تمامی قسمت‌های غربی ایران مسلط کرد.^۱

دختر اوزون حسن از پسر شیخ جنید سه پسر به دنیا آورد: علی، ابراهیم و اسماعیل. دو پسر اوّل در نوجوانی و جوانی در گذشتند و تنها اسماعیل بر جای ماند و بعدها شاه اسماعیل صفوی لقب گرفت.^۲

صفویه نام سلسله خویش را از شیخ صفی الدین اردبیلی برگرفته است. شیخ صفی الدین که مردی شیعی مذهب بود مورد آزار عثمانی ها قرار گرفت و سبب شد تا شیخ به اردبیل به زادگاهش پناه برد.^۳ نفوذ معنوی و مذهبی او چنان اعتبار و اقتداری به اولادان او داده بود که توانستند حمایت مردمی را در پشت سر خود داشته باشند تا پس از گذشته نه سده، ایران پاره پاره را دیگر باره یکپارچه کنند.

پس از مرگ شیخ صفی، نخست شیخ جنید نیای شاه اسماعیل سروری یافت. اما به جهت بی توجهی او به تشیع از سوی اطرافیان مسموم گردید - ۸۶۰ هجری / ۱۴۵۵ میلادی - و به روایتی دیگر در جنگ با امیر شروان کشته شد. سپس شیخ حیدر پدر شاه اسماعیل به ریاست رسید که او نیز دیر زمانی بعد در جنگ کشته شد - ۸۹۳ هجری / ۱۴۸۷ میلادی - و آنگاه پسرش شیخ اسماعیل

۱. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۴ و ۳۹۵.

۲. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۵.

۳. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۵.

که همان شاه اسماعیل صفوی باشد زمام امور را در دست گرفت.^۱

البته به هنگامی که شاه اسماعیل، طفل کوچکی بیش نبود، اوزون حسن چشم از جهان فرو بست و جانشین او، اسماعیل و دو برادرش را به قلعه‌ای فرستاد و چهار سال در آنجا آنان را تحت نظر قرار داد. آنان گرچه جهات سیاسی از زندان آزاد شدند ولی به زحمت بسیاری از مرگ نجات یافتند.^۲ و در گذر زمان با مرگ دو برادرش، اسماعیل تنها وارث شیخ جنید و نیکانش شد.

در جنگ طولانی ایران و عثمانی که غالباً برتری با سلاطین عثمانی بود، اقلیت شیعه در جستجوی نجات دهنده‌ای بودند تا با پیشوایی او به پا خیزند و در برابر عثمانی ایستادگی کنند. و از این رو در آن دوران بُحرانی، پسر شیخ حیدر و نواده شیخ جنید و نسل پنجم شیخ صفی الدین اردبیلی یعنی شیخ اسماعیل را برای این کار برگزیدند. و در این عرصه، تعصب دینی شیعی - به معنای اعم - معیار اتحاد آنان قرار گرفت.^۳ یعنی معیار شایستگی و صلاحیت، میزان تعصب و حمیت تشیع گرایانه بود و نه صلاحیت علمی. و همین عامل اخیر، ابزاری برای قلع و قمع مخالفین و نتیجتاً تشکیل یک حکومت شیعی یکپارچه شد. سران سلسله صفویه گرچه خود را به خاندان سیادت و نسل عرب منتسب می‌کردند اما به راستی ترکمانانی بودند که چندین نسل آنان در ایران پرورش یافته بودند. و

۱. طب در دوره صفویه، سیریل الگود، ترجمه محسن جاویدان، ص ۲.

۲. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۶.

۳. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۹۷.

در گذر زمان از عنصر زبان و فرهنگ ایران تأثیر گرفتند. و زبان و ادب فارسی عصر صفویه رشد و گسترش بیشتری نسبت به گذشته یافت و آمار پارسی نگاشته‌ها بر آمار عربی نگاشته‌ها فزونی یافت.

دانش پزشکی و داروسازی در عهد صفویه و سپس دوره افشاریه و زندیه و قاجاریه تا دارالفنون، هر چه به پیش می‌آید پژوهش و نوآوری آن کمتر می‌شود و طبیبان تنها به باز نویسی‌ها و ترجمه‌ها قناعت ورزیدند و همزمان به این روند، بسیاری پزشکان ایرانی به هندوستان کوچیدند و اروپا نیز نهضت علمی‌اش هر روز رونق بیشتر می‌یافت. اما در ایران میان سالهای ۹۵۰ تا ۱۱۰۰ هجری/۱۵۴۳ تا ۱۶۸۹ میلادی اوج شکوفایی صنعت داروسازی و دانش داروشناسی و پزشکی بود که از آن پس تا به امروز در برابر جهان غرب سیر نزولی پیموده است.

از آغاز تاسیس صفویه و اندکی پیش از آن پزشکان و داروشناسان به هندوستان و اندکی نیز به عثمانی مهاجرت می‌کردند. و این روند به جایی رسید که اندک اندک از اواسط سده یازدهم هجری/ سده هفدهم میلادی به بعد، پارسی نگاشت‌های پزشکان و داروشناسان ایرانی هندی کوچ، بر همتایان پارسی نگاشت ایرانی ایران نشین از نظر کمی و کیفی رشد فراوان‌تری یافت. و از این روست که فرجامین پرچمدار پزشکی کهن در گام آخر، کشور هندوستان و پاکستان گردید.

علت شکوفایی دانش پزشکی در عهد صفویه بویژه پارسی نویسی‌اش و تحقیق و ترجمه آثار بزرگ علمی و عربی معلول عوامل چندی بوده است از جمله:

۱. جنگ‌های پیوسته با کشورهای همجوار و اقوام گوناگون بویژه عثمانی‌ها، کشور را نیازمند پژوهش و ابتکار در زمینه دارو درمانی و پزشکی و جراحی می‌کرد تا ضمن بهبود بخشیدن به بیماران آسیب دیده از جنگ - بویژه شاهان و فرماندهان سردار بزرگ که وجودشان برای اقتدار نظامی و سیاسی بایسته بود - با گسترش بهداشت عمومی و فنون پزشکی و داروسازی به بهبود جسمانی و افزایش طول عمر و نیز به شمار نفوس بیفزایند و کثرت باه نامه‌ها و آبستنی نامه‌ها به نسبت دوران پیش از آن شاید نشانه علاقمندی سلاطین صفویه برای زاد و ولد بیشتر بوده است. البته آموزش راهکارهای تقویت نیروی جنسی که به کرات در میان کتابهای پزشکی و به شکل مستقل در رساله‌ها آمده می‌تواند نشانی از رفاه و آرامش نسبی آن دوران هم تلقی شود که برای لذت بردن بیشتر بوده و نه اینکه حتما به قصد ترویج زاد و ولد بیشتر به نگارش این کتاب‌ها اقدام می‌کردند. شاید هم می‌خواستند شمار نسل شیعیان را افزایش دهند که بتوانند در دراز مدت به توسعه جغرافیایی و سیاسی خود بیفزایند. و به علت محدودیت اقتصادی پدید آمده به سبب جنگ‌ها طولانی ایران با عثمانی و کشورهای همجوار، بالطبع کشور را تا حدی ناگزیر می‌کرد به خود بسندگی و خود جوشی درونی از جمله در گستره علم داروسازی و پزشکی رو آورد و به قول امروزیها از خروج ارز جلوگیری کنند.

۲. چون پزشکی پیشاصفویه اساسا بر پایه آموزش از متون کهن عربی بوده است و این متون اکثرا از سوی غیر شیعیان نگاشته شده بود، شاید نوعی حس استقلال طلبی علمی در شاخه پزشکی احساس شد که کتاب‌ها شیعه نگار باشد.

و بویژه چون سلاطین عثمانی خود را پیشوای جهان اسلام می‌دانستند و زبان عربی نماد دین اسلام و زبان رسمی حوزه امپراطوری آنان بود، همه این عوامل و دیگر شرایط سبب تشویق شاهان صفوی به تألیف آثار پارسی نگار و ترجمه‌های پارسی شده متون علمی عربی می‌شد. شاید بتوان گفت همچنان که فرمانروایان صفوی از دیدگاه مذهبی، شیعه را پایه و ابزار بنیاد حکومت قرار داده بودند، زبان فارسی را نیز ابزار ترویج مذهب تشیع دوازده امامی و ارائه نظریات و اعتقاداتشان قرار داده بودند.

۳. گسترش رابطه ایران با اروپا به جهت نیازی که طرفین به همدیگر داشتند. یعنی اروپاییان دوست می‌داشتند با سرگرم کردند حکومت عثمانی در مرزهای ایران، از خطر توسعه عثمانیان در اروپا بکاهند و صفویان هم گرایش به گسترش مرزهای جغرافیایی با دست اندازی به مناطق تحت تصرف عثمانیان و یا پس راندن آنان را داشتند. ایران صفویه به فناوری اروپا احساس نیاز می‌کرد تا بتواند فراتر از عثمانیان توان نظامی داشته باشد و چشمان اروپاییان هم به نفایس فرهنگی و منابع اقتصادی ایران دوخته شده بود. از این سبب با ورود اروپاییان به ایران، فرنگی مآبی رواج یافت و نوشته‌های فراوانی که پیرامون سیفیلیس و سوزاک - تحت عنوان کوفت و آتشک - و نیز شراب نگاشته شده، نشانه نفوذ روزافزون فرهنگ اروپایی در ایران بود که برداشتی از لذت‌طلبی و دنیا دوستی آنان بود. از این سبب، در ایران ترس از بیماریها بویژه خطر سوزاک و سیفیلیس، باعث گرایش ایرانیان به بهداشت تن گشت. و چون دست کم این دو بیماری در متون کلاسیک پزشکی کهن ایران نبود پزشکان به ناچار به پژوهش پیرامون آنها

روی آوردند. مصرف چای و قهوه و تنباکو و توتون هم عوارض جانبی خاص خود داشت که در گذشته در ایران نبود، باز به تحقیقات پزشکی دامن زد. و سرانجام مصرف رو به تزاید تریاک پس از حمله مغول و تیمور که به عنوان گریزگاهی برای کاستن اندوه شکست‌های پی در پی بود و آثار توسل به آن تا امروز هم به چشم می‌خورد، دستمایه‌هایی کافی بود که پزشکی صفویه رونق داشته باشد. و بالطبع درآمد قابل توجهی هم عاید پزشکان می‌شده که رغبت آنان را می‌افزوده است. و شاید بتوان گفت ترس آن روزگاران از بیماریهای مقاربتی کوفت و آتشک، دست کم برابر با هراس امروزیان از ایدز بوده است.

۴. شاهان صفویه و بزرگان لشکری و حکومتی و توانگران عموماً میگسار بودند. و در میان آنان گرایش به مواد مخدر هم وجود داشته و حرم‌سراهایی که قاعدتاً از بیماری سوزاک و سیفیلیس خالی نبوده است به رونق هر چه بیشتر پزشکی کمک می‌کرده است. در یکی از منابع تاریخی صفویه هنگامی که به زندگی شاه اسماعیل صفویه می‌پردازد به از میان رفتن تیغۀ بینی اشاره شده که احتمالاً نشان دهنده این که او به سیفیلیس پیشرفته مبتلا بوده است. و شاید دلیلش آن باشد که همسر او بعدها از سوی پزشکان دوره شاه تهماسب مبتلا به فلج ناشی از سیفیلیس تشخیص داده می‌شود که عماد الدین شیرازی در رسالۀ بیخ چینی آن را آورده است. تاریخ نویسان و از جمله سیریل الگود در کتابهای تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی و همچنین طب در دوره صفویه در این زمینه اشارات کافی دارند.

نصراله فلسفی می‌نویسد: پادشان صفویه به جز شاه تهماسب یکم و شاه سلطان حسین همگی به شراب خواری معتاد بودند و برخی از ایشان در باده

گساری به راه افراط می‌رفتند. شاه اسماعیل اول در آغاز جوانی و پادشاهی شراب بسیار می‌خورد... و در این کارها چندان افراط کرد که مسلول شد و در سی و هشت سالگی در گذشت.^۱

۵. انحطاط علمی در جهان اسلام آن روزگاران و عدم موفقیت کامل اروپا در گسستن از اصول طب کهن رازیایی و سینایی - که اروپا هنوز در دریافت و فهم مفاهیم و آثار این پزشکان مشکل داشته و خود نیز به مکتبی پایدار دست نیافته بودند - تقریباً ایران را یک‌ه تاز میدان دانش پزشکی آن دوران کرده بود. و در مقام مقایسه کشور ایران دسته کم در زمینه داروسازی و پزشکی بسی فعال‌تر از کشورهای عربی آن روزگاران بود. حتی پزشکان ایرانی کوچ کرده به عثمانی، آثار خود را اگر چه به پادشاه عثمانی پیش کش می‌کردند و در مقدمه، اثر خود را به نام آنان ثبت می‌کردند ولی نوشته‌هایشان به پارسی می‌نگاشتند، همچون محمد بن علاء الدین سبزواری و پسرش غیاث الدین بن محمد نویسندگان قوانین العلاج و مرآت الصحة. همچنین در این دوران شاهد کوچ پیوسته و روبه افزایش پزشکان ایرانی به مرزهای برون کشوری همچون دربار شاهان هندوستان - و تا حدی عثمانی - هستیم که بالطبع به حضور آنان احساس نیاز می‌شده است.

کارنامه داروپزشکی پیشاصفویه و پساصفویه

هنگامی که آیین اسلام آشکار شد در فرهنگ‌های گیاهان دارویی طب کهن ایرانی هندی یونانی، حدود یک هزار داروی کانی و گیاهی و جانوری شناسایی شده بود. این شمارگان به هنگام تالیف شاهکار ابن بیطار «الجامع لمفردات

۱. زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، ج ۲، ص ۲۵۵.

الادویه و الاغذیه» که تألیف حدود سال ۶۴۰ هجری / ۱۲۴۳ میلادی است به شمارگان یک هزار و چهارصد افزایش یافت.^۱ یعنی در فاصله ششصد سال در جهان اسلام - که مجموعه‌ای از تمدن و فرهنگ ملل و نژادهای مختلفی بود که زیر پرچم یگانه توحید محمدی تلاش‌های علمی‌شان را انجام می‌دادند و به زبان عربی می‌نوشتند - چهل در صد رشد داشته است در برابر پیشینه چند هزار سال پیش از خود در میان ملل جهان.

در دوره صفویه تا دارالفنون نیز بیشترین تلاش و پژوهش در زمینه داروهای مفرد و ترکیبات دارویی بود. و متأسفانه در زمینه کالبدشناسی و ساختارشناسی و کارکردشناسی تن آدمی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی و از جمله ایران پیشرفت بسیار کمی را شاهد هستیم و در این زمینه بیشتر آثار، صرفاً باز نویسی‌هایی بود که جنبه نوآوری و آفرینشگرانه نداشت. همچنان که گفتیم در زمینه بیماری‌شناسی بهاءالدوله رازی سیاه سرفه و حساسیت آماسی بینی (Allergic rhinitis) را شناخته بود. و فی المثل سیاه سرفه بیش از صد و هفتاد سال پیش از دانشمند انگلیسی ویلیس که برای اولین بار در سال ۱۰۸۵ هجری / ۱۶۷۴ میلادی آن را به اروپاییان معرفی کرد از سوی بهاءالدوله به سال ۹۰۷ هجری / ۱۵۰۱ میلادی در خلاصه التجارب توصیف شد.^۲

در درمان دمل صفاقی (Peritenum abscess) بهاءالدوله افزون بر اسماعیل جرجانی نویسنده ذخیره خوارزمشاهی چنین آورده است: بیمار پس از

۱. تاریخ پزشکی عرب، لکرک، ج ۲، ص ۲۳۰.

۲. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۴۰۰.

عمل باید به حالت نشسته تحت مراقبت قرار گیرد و در صورت لزوم لوله دیگری در طرف دیگر کار گذاشته شود. این نویسنده در جای دیگر می‌نویسد که ممکن است لوله تخلیه مخصوصی ساخت که یک سر آن بسیار باریک و سر دیگر به کیسه بی منفذی متصل باشد. حالا اگر سوراخ کوچکی در وسط لوله باز شود چرک از طریق مکش تخلیه می‌شود. و نیازی به شکافتن جدار شکم نیست بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بهاء الدوله بر فولر (Fowler) از نظر موقعیتی که برای بیمار عمل شده پیشنهاد کرده و بر پوتین (Potin) از لحاظ ابزاری که جهت کشیدن چرک ابداع کرده پیشی جسته است.^۱

بیماریهای سوزاک (Gonorrhea) و سیفیلیس (Syphilis) که در ایران نام کوفت به آن داده شده بود در همان سال‌های ظهور در اروپا - ۹۰۰ هجری / ۱۴۹۴ میلادی - در ایران معرفی شد^۲ و پزشکان و داروسازان به سرعت به یافتن داروهای مؤثر برای درمان آن دو بیماری به پژوهش پرداختند. و این نکته، نشانه حیات پزشکی و فعالیت و گرایش پزشکان به یافته‌های نوین روزگار خود بوده است و به قول امروزی‌ها روزآمد (Up-to-date) بوده‌اند. و از همان سال بود که به درمان آن هم روی آوردند و سرانجام «چوب چینی» و «عشبه» را موثرترین داروی آن بیماری تشخیص داده و رساله‌های فراوانی پیرامون آن نگاشتند از جمله: عمادالدین محمود شیرازی، علاءطیب، و قاضی کاشف الدین محمد یزدی که رساله‌های چوب چینی و بیخ چینی را نگاشته‌اند.

۱. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۲. کوفت، دکتر محمد کرمانشاهی، چاپ سنگی، ۱۲۹۷ هجری، مقدمه کتاب.

در مقطع صفویه بیشتر رساله‌ها پیرامون سوزاک و سیفیلیس و سپس افیون و درجه بعد شراب نامه هاست و باه نامه‌ها. مصرف بالای افیون و شراب چنان بود که حتی عمادالدین شیرازی، برجسته‌ترین پزشک دوران صفویه، خود افیون گرا بوده و رعشه او را نتیجه در سرما ماندن او در زمستان در فضای آزاد نوشته‌اند که تا آخر عمر او را رها نکرد.^۱ شاهان صفویه عموماً می‌گسار افراطی بودند حتی زمانی از طرف دربار روسیه چندین بار شتر «عرق روسی» که در ایران آن روزگار طرفدار بسیار داشت به رسم ارمغان برای شاه عباس آورده شد که این پادشاه تا حدی دل آزرده شد و کمی از آن را پذیرفت و بقیه را باز پس فرستاد. و نصراله فلسفی ما وقع را چنین آورده است:

پس مصرف فراوان شراب در آن دوران - که خود شراب سازی، بخشی از صنعت داروسازی گذشته حال بوده است - و درمان خماری و عوارض حاصل از مصرف آن، به رشد شراب نامه‌ها و همچنین قرابادین نامه‌ها کمک کرد. تا آنجا که شاهکار تحفه حکیم مؤمن در زمینه مفردات و ترکیبات دارویی یادگار دوران صفویه است که پر اقبال‌ترین کتاب تألیف شده طی سیصد و پنجاه سال اخیر به زبان فارسی است که هنوز هم دوستداران فراوانی دارد که حتی در همان دوران نگارش به زبان ترکی ترجمه شد. و به راستی هنگامی که بخواهیم ترازنامه دانش پزشکی صفویه تا دارالفنون را بدهیم، می‌توانیم گسترش پژوهش و تألیف و کاربرد عمومی ترکیبات دارویی و پی‌گیری برای یافتن ترکیبات جدید را که سبب نگارش صدها کتاب در حوزه ایران و پاکستان و هندوستان شد به عنوان

۱. عالم آرای عباسی، اسکندر بیگ منشی، محمد اسماعیل رضوانی، ج ۱، ص ۲۶۴.

زمینه پژوهش اصلی داروسازی و پزشکی این مقطع معرفی کنیم.

پاد زهرنامه‌ها - تریاق نامه‌ها - بخش مهم دیگری از شاخه دانش داروسازی بوده که در میان تألیفات دارویی بیش از همه بدان پرداخته‌اند. علت آشکار است چون مصرف فراوان شراب و افیون که در گذشته به این گستردگی نبود و افزوده شدن بیماریهای مهلک آن زمان یعنی سوزاک و سیفلیس که قوای بدنی بیماران را بسیار کاهش داده بود پزشکان را متوجه ساخت که باید ترکیبات قوی‌تری نسبت به آنچه که در گنجینه دارویی پزشکی کهن وجود داشته بیاوند تا بتواند قدرت بیماری‌زایی عوامل سبب ساز را در هم شکنند. آنچنان که امروزه پزشکان در درمان ایدز - و اخیراً در مورد سارز - متوجه شده‌اند که آنتی بیوتیک‌های مرسوم بازار برای مقابله با بیماری کارا نیست و باید داروی جدید و واکسنی تازه بیاوند.

رساله‌های پیرامون ادویه قلبیه

بیش از بوعلی، رساله مستقلى به این شکل، تألیف نشده و شهرت زیادی برای نویسنده‌ای پدید نیاورده بود. اما بیماری‌های قلبی و داروهای مصرفی آن، که در واقع بخش جنبی رساله بوعلی و کتاب تصحیحی حاضر است، در کمتر کتابی پیش و بعد از آن دیده شده است.

نگاهی فلسفی به مسأله قوای تن، روح، نحوه تأثیر عوامل بیرونی، رفتاری و چگونگی اثرگذاری داروها در این اثر دیده میشود.

و به راستی پزشکان خود را مخاطب راستین مؤلف نخواهند یافت.

اما در میان متون فارسی کهن به شکل گذرا و در بخش های کلیات کتابها به بخشی از این مطالب برخورد می کنیم. اخوینی بخاری در هدایة المتعلمین فی الطب و ذخیره خوارزمشاهی جرجانی و بیان الطب و کفایة الطب حبیش تفلیسی در جای جای کتاب به شکل پراکنده به آن اشاراتی داشته اند.

اساساً شاخص ترین کتاب در تاریخ پزشکی ایران و اسلام پیرامون داروهای قلبی از آن رساله ادویه قلبیه بوعلی است.

آنچنان که دکتر محمد زهیر البابا در مقدمه چاپ عربی کتاب می نویسد: کتاب ادویه قلبیه از مؤلفات ابن سینا است، که همه تاریخ نگاران به درستی انتساب کتاب به او اتفاق نظر دارند. و ابو عبید جوزجانی شاگرد ابن سینا، نام های شمار بسیاری از تألیفات استادش را یاد کرده است. و ابن ابی اصیبعه در کتاب عیون الأنباء آنها را ذکر کرده و از جمله آن تألیفات، ادویه قلبیه است که در آغاز ورود به شهر همدان، بوعلی آن را نگاشته است.^۱

ابن سینا به نظریه ارسطو که می گوید: همه نیروها و ارواح که بر کالبد آدمی چیره می شوند، از قلب سرچشمه گرفته اند، گردن نهاده است.

او کتابش را با مقدمه ای پیرامون روانشناسی - علم النفس آغاز می کند و سپس طی شانزده فصل، مطالب کتاب را رده بندی می نماید: در فصل اول پیرامون سرشت اندام های تن، به سخن گفتن پرداخته است.

در فصل دوم از تعلق زندگانی به اجسام سخن می گوید.

در فصل سوم پیرامون نیروها و استعداد سخن گفته است.

۱. الأدوية القلبیة، محمد زهیر البابا، ص ۲۱۴.

در فصل چهارم از لذت و شادمانی و تعلق آن دو به روح سخن می‌راند.
 فصل پنجم و ششم به سبب‌های پدیدآورنده شادمانی و اندوه پرداخته است.
 فصل هفتم از انفعالاتی که پیامد ناتوانی قلب پدید می‌آید بحث می‌کند.
 در فصل هشتم به کنش‌پذیری‌های احوال خون می‌پردازد.
 در فصل نهم از کنش‌پذیری‌های اندیشه و روان بحث می‌کند.
 در فصل دهم گونه‌های دارویی و غذاهای شادی آور را یاد می‌کند.
 در فصل یازدهم پیرامون خاصیتها سخن گفته شده است.
 در فصل دوازدهم در پیرامون تأثیر داروها بر اندامها بحث می‌کند.
 در فصل سیزدهم در تأثیر برخی داروهای نیروبخش قلب است.
 در فصل چهاردهم فرهنگواره‌ای پیرامون شرح اوصاف عقاقر دارویی است.

در فصل پانزدهم پادزهرها - تریاقات - بحث می‌گردد.
 و سرانجام در فصل شانزدهم به یادکرد برخی داروهای ترکیبی می‌پردازد.

ادویه قلبیه پارسی نگار

در فهرستواره کتاب‌های فارسی، احمد منزوی از سه عنوان کتاب بانام ادویه قلبیه یاد کرده است. از میان این سه عنوان، به جز نسخه حاضر که از محمدباقر موسوی است، دو عنوان دیگر پس از رؤیت نسخه‌ها مشخص شد که یک عنوان بیشتر نیست. علت آن است که چون نسخه سنا و ملک آغازمند است، با نسخه

دیگر که برگ آغازین آن افتاده، ظاهراً متفاوت می‌نماید و البته چنین نیست.^۱ ولی از نظر تاریخی، تألیف ادویه قلبیه یاد شده مقدم بر ادویه قلبیه محمدباقر موسوی است. چون نسخه‌ای از آن تاریخ کتابت هزار و پنجاه و هفت هجری و نسخه‌ای دیگر تاریخ کتابت هزار و هفتاد و یک هجری را بر خود دارد و این هر دو تاریخ از سال جلوس شاه سلطان حسین صفوی در یک هزار و یکصد و شش هجری پیشتر است که کتاب ادویه قلبیه موسوی به او هدیه شده است.

پیرامون نویسنده کتاب

چون در هیچ یک از فهرستهای نسخه‌های خطی و کتابشناسی‌ها و تاریخ‌های عمومی و پزشکی دوران صفویه به منبعی که به زندگی و احوال و آثار نویسنده رساله حاضر پرداخته باشد بر نمی‌خوریم به گروهی حدس‌ها و نشانه‌ها باید توسل بجوئیم.

بر اساس یادداشت‌هایی که در گذر زمان پس از خواندن متون پزشکی کهن، فهرست نگاشتها و تواریخ دوران صفوی داشتم، چندین کس «محمدباقر» نام پزشک را که در دوران صفویه می‌زیسته‌اند شناسایی کرده‌ام که احتمالاً یکی از آنها شاید همین پزشک و حکیم مورد نظر ما یعنی محمدباقر موسوی مؤلف کتاب حاضر باشد. به ویژه آنکه در برخی منابع به پزشک شاه سلطان حسین بودن آنها تصریح شده است. و مؤلف کتاب ادویه قلبیه نیز یکی از آنان بوده

۱. فهرستواره کتابهای فارسی، احمد منزوی، ج ۵، ص ۳۲۷۲.

است:

۱. یکی محمد باقر فرزند عبدالحسین خان اصفهانی است که کتاب «دستور جلالی» را کتابت کرده و نسخه‌ای از آن در صفحه ۲۵۲ جلد نوزدهم فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی تألیف عبدالحسین حائری آمده است.

۲. محمد باقر فرزند محمود طبیب که کاتب نسخه‌ای به شماره ۶۱۲۹ از قانون بوعلی است که در صفحه ۱۲۴ و ۱۲۵ جلد نوزدهم فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی معرفی شده که به سال ۱۰۰۳ هجری در شهر قم کتابت شده است. ولی چنانچه این تاریخ استنساخ درست باشد انطباق او با شخص موردنظر یعنی محمد باقر موسوی مؤلف حاضر را منتفی می‌سازد.

از سوی دیگر در کتابخانه‌ای در ترکیه، نسخه‌ای به نام «تعریف الروح و النفس و البیان الادویه القلییه» که در ۲۲۳ برگ به سال ۱۱۱۷ هجری کتابت شده از محمد باقر فرزند عمادالدین محمود موسوی معرفی شده است. اگر این تشابه نزدیک نامگذاری موضوعی و محمد باقر نام بودن مؤلف را بپذیریم، پس یا فهرست نگار ترکیه دچار اشتباه شده و یا ما با دوشخصیت هم نام مواجهیم و یا حدس دیگر اینکه مانند کمال الدین حسین شیرازی برادر عمادالدین شیرازی که نوه‌ای هم نام خود دارد، نویسنده کتاب نسخه ترکیه را حکیم محمدباقری در نظر بگیریم که نواده حکیم محمد باقر قمی باشد که خود او نیز فرزند عمادالدین محمود شیرازی بوده است.

«رساله در تدبیر استفراغ» از همین نویسنده نسخه قبلی در ترکیه شناسایی شده. این شخص در سال ۱۰۱۱ هجری شاه عباس را در جنگی همراهی می‌کند

و شاه از او می‌خواهد رساله‌ای پیرامون داروهای چشم بنگارد. در صفحه ۱۹۲ جلد اول کتابخانه سنا نوشته‌اند در مشهد پزشک بوده و کتابخانه بی‌مانندی داشته که ازبکان به غارت به ترکستان و ماوراءالنهر برده‌اند.

۳. غلامعلی عرفانیان در صفحه ۳۳۱ جلد نوزدهم فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی از ترجمه‌ای «بارد و مغلو» از برء الساعه یاد می‌کند که «محمدباقر طبیب الحسین» نامی برای حاکم یزد از عربی به پارسی بازگردانیده است که البته بسیار ضعیف است که احتمال انطباق او را با نویسنده کتاب حاضر جدی بگیریم.

۴. «محمد باقر پسر مؤلف در دیلمان» رساله‌ای افیونیه کتابت کرده که نسخه منحصر به فرد آن در صفحه ۲۵ کتاب فهرست نسخه‌های خطی پزشکی ایران، در دانشگاه تهران شناسانده شده است.

۵. احمد منزوی در صفحه ۳۲۵۹ جلد پنجم فهرستواره کتابهای فارسی، از رساله‌ای با نام «آب نیسان و قمر در عقرب» در زمینه دانش پزشکی نام می‌برد که شخصی به نام محمد باقر پسر اسماعیل حسینی خاتون آبادی اصفهانی به دستور شاه سلطان حسین صفوی نوشته است. محتملاً باید این شخص را به دلیل سیادت و نیز نام «محمد باقر» داشتن و اصفهانی بودن و اهداء رساله‌اش به شاه سلطان حسین صفوی، از محتملات انطباق او با نویسنده رساله دوم را «رساله‌ای در پزشکی» معرفی کرده محمد باقر پسر محمد حسین طبیب آن را نگاشته است.

فهرست نگار می‌نویسد: به گفته او در دیباچه، از خاندان پزشکی است و

اکثر تجارب و دستورالعملهای نیاکانش به او رسیده است. این کتابها پیرامون و به نام شاه سلطان حسین صفوی می باشد که مشتمل بر یک مقدمه و چند باب و یک خاتمه است و در بیست و یک برگ بوده و تاریخ کتابت ندارد.

پس دست کم تا به حال دو پزشک معاصر سلطان حسین صفوی شناسایی شده که نامهای پدرانشان یکی نیست. پس هر دو را یکی نباید گرفت و اگر نویسنده ادویه قلبیه رساله حاضر یکی از این دو نفر نباشد پس با سه نفر حکیم محمد باقر در دوران این پادشاه روبرو هستیم.

۷. «محمد باقر قادری» پزشک دیگری است که احمد منزوی در صفحه ۳۳۳۳ جلد پنجم فهرست واره کتابهای فارسی او را معرفی کرده و نوشته که تجربه شاهی را به سال ۱۰۲۷ قمری نگاشته است.

۸. سرانجام سیریل الگود در صفحه ۲۵۴ طب در دوره صفویه، کتابی را «محمد باقر علی خان موسوی» نامی با نام «مرآت الجمال» در دربار و به نام شاه سلطان حسین صفوی نگاشته و در ۱۲۸۰ هجری در لکهنو چاپ شده است.

شخص اخیر، اگر منطبق با دو نفر دیگر و نویسنده ادویه قلبیه باشد با دو نفر روبرو هستیم که هم معاصر این سلطان است و هم محمد باقر موسوی است. و اگر این شخص با نویسنده کنونی یکی نباشد و با او نسبتی نداشته باشد پس دست کم با چهار تن همنام و همزمان و همیشه روبرو هستیم.

البته آنچه یاد شد برآیند پژوهشهای شخصی است که شاید در آینده اطلاعات دیگری یاد شود و بتوان هویت آنها را و یا انطباق برخی از آنها با هم را ثابت نمود.

شاه سلطان حسین صفوی

چون این کتاب و کتابهای دیگری که در اینجا یاد شد پیوسته از این شاه صفوی، نامی به میان آوردیم چند جمله پیرامون زندگی او یاد آور می‌شود. هنگامی که نام او به گوش بیشتر ایرانیان می‌رسد، بی درنگ: بی کفایتی، سقوط اصفهان، یورش افغانان، از هم گسیختگی کشور و ناشایستگی سیاسی او در ذهنها نقش می‌بندد. شاه سلطان حسین صفوی که طی سالهای ۱۱۳۵-۱۱۰۶ هجری فرمانروای دودمان صفویان چیره بر ایران، در سده دوازدهم هجری بود، کمتر پژوهشگری پیرامون شخصیت او تحقیق کرده است. و اگر هم کاری شده پیرامون سالهای پایانی و فروپاشی صفویان و نقش منفی این پادشاه در بر افتادن صفویان و انحطاط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی در آن دوران بوده است.

عباس اقبال آشتیانی می‌نویسد: او هفتمین و بزرگترین پسران شاه سلیمان صفوی بود. امراء پس از فوت پادشاه، این شاهزاده را به علت ضعف نفس و حلم و حجب، به سلطنت بر داشتند تا در سایه بی کفایتی او هر اسبی که می‌خواهند بتازند. و با وجود توصیه شاه سلیمان، زیر بار پادشاهی پسر دیگر او مرتضی میرزا که جوانی عاقل و با سیاست بود نرفتند.^۱

شادروان آشتیانی در پایان، پرده‌ای اندوه بار از وضع دوران او را برای ما باز می‌نماید: شاه سلطان حسین... خالی از هر گونه رأی و تدبیر بود و مانند پدرش

۱. تاریخ ایران، عباس اقبال آشتیانی، انتشارات خیام، ص ۷۰۱ و ۷۰۲.

مغلوب فکر زنان و خواجه سرایان و معاشر ایشان بود و از دعا و سحر و جادو بیشتر کمک می‌گرفت تا از اراده و عزم مردان مجرب. دوران او دوره‌ی منتهای نفوذ ملاهای بی‌خبر از امور ملکی، و رواج بازار خرافات و عقاید سخیفه بود.^۱

مذهب و اندیشه‌ی محمد باقر موسوی

به قرینه، هم عصر صفوی بودن و بویژه حضور در دربار شاه سلطان حسین صفوی و همچنین نام و نام خانوادگی‌اش و همچنین مقدمه‌ی کتاب، و سرانجام باب بندی کتاب به چهارده باب برای هماهنگی با چهارده معصوم شیعه، تشیع او را تقریباً چنان مسجل می‌کند که جای شاید اندک شبهه‌ای هم نباشد، مگر اینکه استناد نام نویسنده و مقدمه‌ی کتاب را جعلی بدانیم.

همچنین از نوع نگارش کتاب و ثقل کلام که شاید به سبب کراهت نویسنده از بحث پیرامون جسمانیات باشد و نیز شواهدی که در مقدمه و برخی دیگر از متن می‌بینیم گرایش او را به تصوف نشان می‌دهد. چنانکه در آغاز کتاب می‌نویسد «احقر بندگان اخلاص پیشه و احقر مخلصان تصوف اندیشه» که حکایت از دلبستگی او به این زمینه است که البته با توجه به فضای زمان سلطان حسین صفوی چندان هم نادرست به نظر نمی‌رسد.

تاریخ تألیف

در متن اشاره‌ای به تاریخ مشخصی نمی‌شود. ولی می‌توان سال نگارش آن

۱. تاریخ ایران، عباس اقبال آشتیانی، ص ۷۰۵.

را حداکثر آخرین سال پادشاهی سلطان حسین صفوی یعنی ۱۱۳۵ هجری دانست. ولی اگر نسخه موجود در ترکیه که پیشتر در همین مقدمه از آن یاد کردیم نسخه دیگری از کتاب حاضر باشد به دلیل تاریخ کتابت ۱۱۱۷ هجری، نمی‌تواند از این تاریخ دیرتر تألیف شده باشد.

نثر کتاب

در این کتاب، از نثری روان و ادیبانه خبری نیست. از گذر واژه‌ها و جمله‌ها، بوی ترجمه از عربی و آن هم از نوع ابتدایی و ناپخته و گنگ، به مشام می‌رسد. نویسنده را دست کم باید مردی سالخورده و سرخورده از گذر عمر و تصوف گرا بدانیم که چنین نثری برآیند آن است. و در گامهای بعد باید احتمال داد شاید شخص کم استعدادی از نظر دانش اندوزی و هوش سرشتی دانست که به دلیل انحطاط همه جانبه آن دوران، و حمایت‌های اطرافیان به دربار راه یافته باشد. شاید از خاندانی مرفه و با مکنت بوده که محتملاً با حمایت پدر، پی جویی دانش کرده است. یا اینکه زبان اصلی او فارسی نبوده و عرب تبار یا ترک تباری ناآزموده در نویسندگی بوده است.

فرضیه دیگر اینکه چون غلظت عرب نگاری بالاست و نام او یاد آور یک شیعه ریشه دار، شاید تحصیلات او فقه و اصول بوده و با متون کهن و شعرهای ادیبانه میانه‌ای نداشته و دلیل آن هم شاید این باشد که بر خلاف کتابهای آن دوره، که از شعر در کتاب شاهد می‌آورده‌اند از هر گونه شعر حتی یک بیت خالی است.

نظریه دیگر شاید این باشد که چون شماری دیگر از پزشکان عهد صفوی گرایش‌های افیونی داشته و به احتمال ضعیف‌تر می‌باره بوده، و این ثقل گفتار حاصل مستی یا اعتیاد مخدرات باشد.

و ترجمه نکردن بخش‌های عربی و صرفاً نقل قول - اگر ترجمه حواشی را از او ندانیم - دلیل دیگری بر بی‌انگیزگی و ناچیرگی او بر متون عربی دارد.

دیدگاه کلی مؤلف

مؤلف در تألیف خود، علی‌رغم نام «ادویه قلبیه» بر خود داشتن، داروهای قلبی را بخش فرعی و فرجامین و آن هم گرده برداری از تألیف همانم آن از سوی بوعلی قرار داده است. و حتی از بخش پانزدهم و شانزدهم کتاب بوعلی که در بر دارنده ترکیبات دارویی و پادزهرها است تهی مانده است. بیشتر حجم کتاب به تعریف و توصیف و بحث از اصطلاحاتی چون روح، قوای نفسانی، قوای طبیعی، استعدادات و عوارض نفسانی است.

در این کتاب به جز بخش مفردات پزشکی که آن هم اختصاص به گیاهان و جانوران و کانسارها دارد که در دامنه دانش دارو سازی امروزی است و آن هم تنها شماری که بوعلی آن را مخصوص قلب دانسته، از دیگر رشته‌های مرتبط با این زمینه یعنی بیماری‌های قلبی که در متون کهن بدان پرداخته شده نشانی نمی‌یابیم. به نظر می‌رسد نویسنده، یا پزشکی بالینی نبوده و یا به دلخواه خود یا سفارش پادشاه، از منظری به این مبحث پرداخته که امروزه در دامنه دانش پزشکی و حتی روانشناسی و روانپزشکی و فلسفه امروزی جای نمی‌گیرد. بلکه

به جز باب هفتم و چهاردهم، باید عملاً آن را، بخشی از مباحث طبیعیات و مابعدالطبیعة فلسفه مشایی دانست که مؤلف نیز جای جای به شفا و بخشهای کلیات قانون بوعلی استناد جسته و از ابن نفیس و ابن رشد و خواجه نصیر طوسی نیز یاد می‌کند.

بررسی شخصیت مؤلف

به هنگامی که خواننده ریز بین، کتاب را به پایان می‌برد شاید به چند نتیجه‌گیری برسد که احتمالاً با آنچه در گذر از کتاب ادویه قلبیه موسوی داشته‌ام کمابیش یکی باشد:

۱. نویسنده، چندان تیز هوش و نیک دریافت نیست. چون فضای مه آلود و گنگ بر جمله‌های کتاب سایه گسترانیده است. خواننده پس از خواندن هر قسمت نمی‌تواند مطمئن باشد که نویسنده توانسته مفاهیم را در ذهن او جای گیر کند. و شاید هم شک می‌کند که خود مؤلف نیز، توانسته باشد از عهده فهم ابهامات متن بر آمده باشد.

۲. نوعی حس به خواننده دست می‌دهد که مؤلف، از خلاقیت فراوانی برای ارائه مطالب جدید برخوردار نبوده و تنها می‌کوشیده که از آراء گذشتگان پر آوازه بهره گیرد تا به قول امروزی‌ها کتاب «غیر علمی» نباشد. بخشهای زیادی از کتاب نقل قول از متون دیگر عربی است که اگر حواشی که بیشتر ترجمه بخشهای عربی متن است از مؤلف اصلی نباشد باید او را هر بیشتر تنها، گرد آورنده‌ای صرفاً محض دانست.

۳. آنچنان که پیشتر نیز اشاره‌ای شد، سنگینی و کندی نوشتار، حکایت از ثقل روح و کند حافظه بودن و یا تنبلی و یا نازپروردگی و یا دست کم پیری فرسایش آور و به احتمالی ناپارسی نژاد بودن مؤلف باشد. حتی اگر مؤلف واجد همه شرایط منفی یاد شده باشد، با این همه گمنام بودن این شخص در میان تمام متون صفوی و فهارس و زندگی نامه‌های سیصد ساله اخیر، شاید این نظر را تقویت کند که شاید بسا کسانی نوشتارهای ارزشمند و پرشماری داشته‌اند که از آسیب زمانه شاید هیچ نشانه‌ای از آن هم اکنون در دست نباشد. و این از بخت بلند، محمدباقر موسوی دارد که شاید با یک کتاب که آن هم محتملاً یک نسخه بیشتر نباشد اکنون نامش بر صفحه دانشمندان روزگار نقش بسته باشد.

۴. بسیاری آثار پزشکی دوران صفویه، که از سوی مؤلفان تألیف شده است چه در آغاز کتاب و چه در متن کتاب، نشانگر در دست داشتن کتابهای ارزشمند و پُر مایه است. نویسندگان این کتاب، به جز متون مشهوری چون شفاء و قانون بوعلی، تجریدالعقاید خواجه نصیر طوسی، شرح تجرید از ملا علی قوشچی، و چندتن از بزرگان دیگر، متون علمی زمانه خود را چندان در اختیار نداشته و یا اگر کتابخانه‌های بزرگی هم بوده، پی جوی مطالعه بیشتر نبوده است.

حتی زمانی که رساله کوچکتری از این کتاب را با نام تریاق فاروق از کمال الدین حسین شیرازی تا کتاب مفصلی چون تحفه حکیم مؤمن از حکیم میر محمد زمان تنکابنی می‌بینیم با نویسندگانی روبرو هستیم که از دهها منبع کهن یاد کرده‌اند که حتی شماری از آنها امروز از میان رفته است. با دانشمندانی روبرو هستیم که با واژه‌ها و مفاهیم و دانشمندان پیشین، در ردّ و یا پذیرش و یا تکمیل

یک نکته، زورآزمایی علمی می کنند. عمادالدین شیرازی، از اینکه پیش از او کسی به بررسی آتشک و خواص چوب چینی پرداخته سخن می گوید.

قاضی کاشف یزدی، پزشک شاه عباس صفوی، رساله‌ای پیرامون چای و قهوه می نگارد و یاد آور می شود کسی پیش از او آن را به فارسی زبانان معرفی نکرده است.

نویسنده تحفه المؤمنین که اثرش پیرامون داروهای گیاهی است، بر نویسنده کتاب اختیارات بدیعی که اثری پر آوازه بوده و حتی نسخه‌های خطی آن از تحفه حکیم مؤمن نیز شاید بیشتر باقی مانده باشد، می تازد و او را به بی دقتی در ثبت واژه‌ها متهم می کند. و هر یک از پزشکان دوران صفوی تا عهد شاه سلطان حسین، می کوشند کاری نوآورانه ارائه دهند و به نقد و انتقاد آثار پیش از خود بپردازند.

حسی که با سنجش پذیری دیگر متون آن دوران با ادویه قلبیه محمد باقر موسوی به خواننده دست می دهد قابل مقایسه نیست. و به هر حال بر این نکته پا می فشاریم که وقتی انحطاط در کشوری پدیدار می شود به همه جنبه‌ها سرایت می کند یعنی هر چه پادشاهی در دوران خود مقتدرتر باشد نویسندگان نیز در ارائه کارها کارآمدترند و ما همراه با انحطاط کشور در دهه‌های پایانی دوران صفوی، اینک سندی از انحطاط علمی و نگارشی پیش رو داریم.

۵. نکته دیگر آنکه نویسنده را دچار نوعی بی انگیزگی و افسردگی و بی تفاوتی می یابیم یعنی خواننده به آسانی نمی تواند با او ارتباط برقرار کند. بارها به هنگام تصحیح متن، و احتمالاً خواننده به گاه خواندن، آرزو می کند هر چه

سریعتر متن را تمام کند و از آن خلاصی یابد. اما به لحاظ انگشت شمار بودن کم از یک دست، آثار به جا مانده در زمینه داروهای قلبی که تا امروز تنها دو عنوان در زبان فارسی در میان نسخه‌های خطی می‌بینیم، ناگزیر باید به آن تن در دهیم. و شاید اگر متن دیگری در اختیار بود خوانندگان، رنج خواندنش را بر خود هموار نمی‌کردند.

۶. خواننده از گذر خوانش کتاب، از فضای زمان نویسنده تصویری به دستش نمی‌آید. و تنها آن چنان که گفتیم می‌تواند بخشهایی از شخصیت درونی نویسنده را از ورای واژه‌ها و جمله‌ها دریابد. از زندگی شخصی و استادان و شاگردان و خانواده و اجتماع روزگار خویش جز یادکرد پادشاه زمانه، چیزی فراچنگ خواننده نخواهد افتاد. تنها به گاه یادکرد شماری اندک از مفردات در بخش فرجامین کتاب، اظهار نظرهای بسیار کوتاهی دارد. اگر حواشی را از نویسنده بدانیم، شاید نشان آن باشد که خود متوجه شده کتابش بسیار خشک و کلیشه‌ای است.

۷. اگر کتابت متن را که تاریخ تملک ۱۱۴۵ هجری - ده سال پس از سقوط سلطان حسین صفوی - نادرشاه و وقف آن بر کتابخانه آستانه دارد از مؤلف بدانیم، ادبیات ابتدایی فارسی را نیز نیک نمی‌دانسته و مرتباً مزبور را مزبور و موضع را موضع نوشته است.

۸. آوردن القابهای فراوان و البته بسیاری اوقات ناراست و چاپلوسانه، در آغاز کتاب نگاشته شده، در عهد صفوی چندان عجیب نیست اما در پایان کتاب هم دیگر باره نزدیک به یک صفحه به ستایش پادشاه پرداخته است. در بررسی

نوشتارهای پزشکی دوره صفویه، نکته جالبی وجود دارد که گویا هر اندازه پزشک و نویسنده کارآمدتر و هوشمندتر بوده، شمار ریاضی ستایش گری‌ها و لقب دهی‌های پادشاه دوران کمتر و از دیدگاه کیفی کمرنگ‌تر بوده است.

برای مثال، کتاب خلاصه التجارب که به شهادت دکتر سیریل الگود در دو کتاب تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی و نیز طب در دوره صفویه، آخرین حلقه از کتابهای بزرگ پزشکی کهن به شمار می‌آید؛ به ستایش از هیچ پادشاهی در آغاز، میانه و پایان کتاب پرداخته است. و غلظت این مسئله در آثار عمادالدین شیرازی که می‌توان او را از برجسته‌ترین پزشک عهد صفوی دانست بسیار اندک‌تر است. و حتی بسیاری از پزشکان از این سبب به هندوستان کوچ می‌کنند و دلیل هم آن است که در آثار تألیفی دوران هندوستان نشینی خود یا اساساً به این جنبه پرداخته‌اند یا بسیار خفیف‌تر اهداء کتاب را انجام داده‌اند.

بررسی مقدمه کتاب

در تاریخ پزشکی ایران و تقریباً از سده هشتم هجری با جریانی روبرو هستیم که شاید نویسنده کتاب تشریح بدن انسان و کفایه منصوری یعنی احمدابن محمد شیرازی از آغاز گران آن باشد، که کتاب با به کارگیری نام‌های شاهکارهای کتاب پزشکی به ستایش خداوند آغاز می‌شود و این نکته را در گذر چهارصد ساله بعد از آن نیز شاهد هستیم. در این مقدمه نیز از کتابهای زیر برای این کار استفاده شده است :

۱. ارشاد، نام مختصر دو کتاب است که در ارتباط با دانش پزشکی و بهداشتی می‌باشد. یکی «الارشاد لمصالح الابدان والانفس» نوشته ابوزید بلخی در سده چهارم است و دیگری اشاره به کتاب «الارشاد» نوشته ابن جمیع اسرائیلی دارد که در سده ششم هجری به زبانی بسیار شیوا و روان و البته به زبان عربی، هر دو کتاب تألیف شده‌اند.

۲. اسباب، اشاره به کتاب «اسباب و علامات» نجیب الدین سمرقندی مقتول به سال ۶۱۸ هجری است که به سبب موفقیت آن و استقبال دانشجویان پزشکی در دوران‌های گذشته، نفیس بن عوض کرمانی در آغاز سده نهم هجری به شرح آن پرداخت و نام «شرح اسباب و علامات» نام گرفت و قرن‌ها به عنوان کتاب آموزشی استفاده می‌شده است. و دست کم یکبار هم چاپ سنگی از آن در تهران صورت گرفته است. این کتاب به سبب شناسی، نشانه شناسی و درمان بیماری‌های نوک سرتا نوک پا پرداخته است. این دو کتاب یعنی اصل و شرح آن، عربی نگار است.

۳. ترویج، اشاره به کتاب «ترویج الارواح» دارد که به چند نویسنده منسوب می‌باشد. گروهی آن را نوشته فخرالدین خجندی، گروهی از خواجه لطف الله بن سعدالدین و برخی از حکیم الدین محمود تبریزی دانسته‌اند.

۴. تنقیح، اشاره به کتاب «تنقیح المکنون فی مباحث القانون» تألیف فخرالدین محمد خجندی (م ۵۵۲ هجری) دارد که به نقد کتاب قانون بوعلی پرداخته است.

۵. حاوی، اشاره به دو کتاب معروف پیش از خود دارد. یکی «الحاوی»

زکریای رازی که نوشتاری عربی نگاشت است و یک دوره کامل آن در حیدرآباد دکن هندوستان در مطبعه دائرةالمعارف عثمانی به چاپ رسید.

و دیگری «الحاوی فی علم التداوی» نوشته نجم الدین محمود ابن الیاس شیرازی است که یکبار هم ترجمه فرانسوی آن به سال ۱۹۰۲ در فرانسه منتشر شده است. این کتاب هم عربی است و نسخه‌های فراوان برجای مانده نشان از استقبال پزشکان دوران خود و پس از آن را دارد و اینکه از معدود آثار پزشکی سده هشتم تا به امروز است که به زبان فرانسه ترجمه شده نشان ارزشمندی آن است. به نظر می‌رسد «حاوی شریعت محموده‌اش» اشاره به کتاب الحاوی دومی باشد که قرینه آن نام محمود نویسنده کتاب است که به عنوان صفت برای حاوی آورده شده است.

۶. شامل، اشاره به سه کتاب است:

یکی کتابی دارو شناختی است از محمد زکریای رازی که نسخه‌ای از آن در دانشگاه تهران نگهداری می‌شود.

دومی کتابی که نوشته ابن نفیس مشهور و کاشف گردش خون کوچک است که اخیراً به زبان عربی تصحیح و منتشر شده است.

و سومی اشاره به الشامل ابو سعید بن ابی مسلم بن ابی الخیر ملقب به غیاث طبیب دارد که در قرن هشتم تألیف شده است.

۷. قانون، اشاره به قانون بوعلی سینا دارد که در چند بخش: کلیات،

داروها، بیماریها، سموم و... تألیف شده است. شروح متعدد که متجاوز از یکصد شرح و گزیده گری و بازنویسی از آن انجام شده نشانه ارزشمندی آن است.

دانشمندان و پزشکان یاد شده در کتاب

محمدباقر موسوی در کتاب خود و حاشیه نویس که شاید خود او بوده باشد و به تمامی در متن تصحیحی حاضر آورده شده است، از شماری بزرگان دانش و فلسفه پیشین یاد کرده‌اند که گذری بر زندگی و آثار آنها داریم گر چه کوتاه و گذرا است:

۱. این ابی صادق نیشابوری. نام کامل او ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن احمد بن ابی صادق نیشابوری است که از پزشکان سده چهارم و پنجم هجری بوده و سید اسماعیل جرجانی ذخیره خوارزمشاهی نگار، از شاگردان او است. آزمودگی او در پزشکی، لقب «بقراط ثانی» را برای او به ارمغان آورده است. بر اساس آنچه در پژوهشهای خود دریافتم آن است که در میان همه پزشکان تاریخ پزشکی کهن ایران و شاید جهان اسلام در آن روزگاران کم مانند است. ریزه کاری‌هایی که در کالبدشناسی تن آدمی بدان پرداخته از مفصلترین درسنامه‌های پزشکی همچون المنصوری و الحاوی رازی، قانون بوعلی، کامل الصناعة علی بن عباس مجوسی، المائة فی الطب ابوسهل مسیحی، ذخیره خوارزمشاهی جرجانی و دیگر آثاری که آوردن نام آنها سخن را به درازا خواهد کشاند، مبسوط‌تر بحث شده است.

غلامرضا جمشیدنژاد، که مدخل نام او را در دائرة المعارف اسلامی نگاشته تاریخ زیستامرگ او را به تقریب ۴۷۰ - ۳۸۵ هجری حدس زده است. چکیده وار برای شناساندن او آثارش یاد می‌شود:

- شرح فصول بقراط.
- شرح مقدمة المعرفة بقراط.
- شرح منافع الاعضاء جالینوس.
- شرح مسائل حنین ابن اسحاق.
- نخبة العلاج.
- رسالة الادوية و الاطعمة المقتبس من الاحادیث.
- تاریخ کبیر.
- جواب ایرادهای محمد زکریای رازی بر جالینوس.^۱
- ۲. ابن سمجون. این شخص که ابن سمجون در کتاب آمده است، هنگامی که مدخل زعفران در باب چهاردهم یاد می شود از آن سخن به میان آمده است. اما بوعلی در ادویه قلبیه از او یاد نکرده است. مختصراً زندگی او، خلاصه وار از دائرة المعارف اسلامی نقل می شود.
- ابوبکر حامد بن سمجون (م سده پنجم هجری)، پزشک و دارو شناس و ادیب اندلسی اهل قرطبه می باشد و از گزارش مختصر ابن ابی اصبیه تقریباً هیچ اطلاعی درباره جزئیات زندگی او بدست نمی آید. جز آنکه کتاب خود «ادویه مفردة» را در ایام المنصور محمد بن ابی عامر حاجب دربان امیران اندلس تألیف کرده است.^۲
- ۳. ابن جزله. یحیی بن عیسی بن جزله، ابوعلی شرف الدین بغداد (م ۴۹۳

۱. دائرة المعارف اسلامی، ج ۲، ص ۶۷۰ و ۶۷۱.

۲. دائرة المعارف اسلامی، ج ۳، ص ۷۰۶.

هجری)، پزشک و داروشناس مسیحی آغازِ مسلمان انجام که دو کتاب «تقویم الابدان» و «منهاج البیان فی ما يستعمله الانسان» پیرامون داروشناسی است که ابن بیطار در نقد آن کتاب «الأبانة و الأعلام به ما فی المنهاج من الخلل و الوهام» نگاشته است.^۱

۴. ابن رشد. پزشک و فیلسوف اندلسی، خود نویسنده عنوان‌های پزشکی فراوانی است؛ که به سبب شهرت فراوانش، زندگی او برای خوانندگان زائد می‌نماید. چکیده وار آثارش که پیرامون پزشکی است یاد می‌شود:

- تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس.
- تلخیص العلل و الاعراض.
- تلخیص الأعضاء الآلئة.
- تلخیص قوى الطبيعة.
- تلخیص المزاج جالینوس.
- تلخیص الأسطقسات جالینوس.
- تلخیص مقالات الاولى من کتاب الادوية المفرة الجالینوس.
- رسائل ابن رشد.
- شرح ارجوزه ابن سینا فی الطب.
- کلیات فی الطب.
- مقالة فی التریاق.
- مقالة فی المزاج.

- مقالة فى المزاج المعتدل .
- مقالة فى نوابى الحمى .
- مقالة فى البزور و الزرع و مراجعات و مباحثات .^۱

اسحق بن سليمان

اسحق بن سليمان معروف به اسرايلى (م ۳۲۰ هجرى) از پزشكان نامور در دوران زرین سده چهارم هجرى است كه بیش از يكصد سال عمر کرده است. هرگز ازدواج نکرد و فرزندى بر جای ننهاد.

ابن ابى اصبيعه مى‌نويسد: پزشك و دانشمندی كامل و عالمی بود كه به تيزهوشی و پراگاهی شهرت داشت. در مصر بالید و به قیروان تونس کوچید و در آن ساكن گردید. او تنها، دانش پزشکی را نیاموخته بود بلکه به دانش منطق آگاه بود و در انواع علوم دیگر نیز دست داشت. و شاید استادی او بر ابن جزار، دلیل محكمی بر والایی شأن او باشد. شماری از آثار پزشکی او چنین است:

- الحمیات

- الاغذیه

- البول

- الاسطسقات

- المدخل الى صناعة الطب

- التریاق

بوعلی

شاید سخن گفتن از زندگی و آثار او برای خوانندگان ملال آور باشد. فقط برای آگاهی کافی است که بدانیم به قول نظامی سمرقندی در چهار مقاله هر کس کتاب اول قانون یعنی بخش کلیات را فراگیرد و دریابد می‌توان نام پزشک بر او نهاد. و در عظمت کار او می‌نویسد: کل صید فی جوف الفراء به این معنا که همه آنچه در دانش پزشکی دیگران در آثارشان آورده‌اند او در کتابش گردآورده است.

علامه قطب الدین شیرازی، پزشک و فیلسوف معروف سده هفتم و هشتم هجری و شاگرد خواجه نصیر طوسی که خود شرحی بر کلیات قانون دارد تحفه سعدیه نام، درباره دریافت خود از قانون می‌گوید که برای حل دشواری‌های قانون بوعلی از شیراز به مراغه آمدم تا نزد خواجه مشکلات خود را حل کنم. که دریافتم خود خواجه نیز نتوانسته آن اشکالات را دریابد. و بیش از یکصد اثر شامل خلاصه گری، شرح نویسی، و نقد و بررسی قانون از قرن پنجم تا قرن دوازدهم هجری حکایت از گسترش ژرف او در میان دانشمندان علوم پزشکی است.

جالینوس

نویسنده در توصیف روح، نظر جالینوس و پزشکان پیرو او را یاد کرده است. و در بررسی خاصیت زعفران به هنگامی که به تناقض ظاهری میان ویژگی قبض و تحلیل که هر دو در زعفران وجود دارد می‌پردازد. با یک واسطه به نام ابن سمجون از جالینوس کلامی رانقل می‌کند که درجای خود خواهد آمد.

در حاشیه برگ ۱۱۱a داستان پیگیری و سفر جالینوس برای بررسی گل مختوم آورده شده که برای پژوهشگران دانش پزشکی قابل توجه است. با پیگیری‌های پژوهش‌های علمی انجام شده و دقت نظر در آنها، هنگامی به عظمت کارشان پی می‌بریم که پایاپای آنها، تحقیقات آنان را پی گرفته که نشان از تحقیقات ریشه‌دار آنها دارد که خوانندگان را به اصل کتاب ارجاع می‌دهیم.

درباره جالینوس که چندان پر آوازه است که پیرامون شخصیتش باید کتابی جداگانه نوشته شود، شناساندن در چند سطر تقریباً بی‌فایده به نظر می‌رسد. اما باید دانست که تا امروز سایه‌اش بر دانش پزشکی گسترانیده شده و علیرغم ابطال برخی نظریاتش، دست کم در تاریخ علم پزشکی بعد از بقراط، برجسته‌ترین شخصیت جهانی در میان پزشکان دیروز و امروز است.

او در پرگامون به دنیا آمد و مسعودی معتقد است ۲۰۰ سال پس از زمان مسیح و ۶۰۰ سال پس از بقراط و ۵۰۰ و اندی پس از اسکندر می‌زیسته است. کتاب‌ها و رسالات بسیاری از او بر جای مانده و برخی نیز به نادرستی به او منتسب شده است. کتابهای شانزده گانه جالینوس مشهورترین یادگار نوشتاری او است که برای سده‌های بسیار، درسنامه دانشجویان پزشکی کهن بوده است.

خجندی

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. مرگ او را به سال ۵۵۲ هجری نوشته‌اند و آنچه تاکنون در بررسی‌هایم به آن رسیده‌ام تألیفات زیر از او در فهرست‌های کتابخانه‌های ایران به ثبت رسیده که همگی عربی نگار است:

- مختصر فی صناعة الطب که نسخه‌های آن در دانشکده ادبیات مشهد و

کتابخانه مجلس شورای ملی وجود دارد.

- اصول التراکیب، که پیرامون دانش داروسازی است نسخه‌ای از آن در

کتابخانه سنا وجود دارد.

- التلویح فی اسرار تنقیح که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس سنا و نیز

نسخه‌ای در دانشکده پزشکی دانشگاه تهران وجود دارد.

- شرح تشریح الاعضاء من القانون که در مجلس سنا نسخه‌ای از آن معرفی

شده است.

- تنقیح المکنون فی مباحث القانون که باز هم در کتابخانه مجلس نسخه‌ای

از آن معرفی شده است.

- ماهیه الشراب و آداب که در کتابخانه مجلس سنا وجود دارد.

- حاشیه علی کلام الشیخ فی النبض

- اصول الوقف و الفساد المعده

- الفرق که نسخه‌ای از آن در مجلس سنا است و شامل یک مقدمه، متن و

خاتمه است

- رساله فی تحقیق قول الشیخ الرئيس فی النبض که باز هم نسخه آن در

کتابخانه مجلس سنا است.

خواجه نصیر الدین طوسی

ابوجعفر نصیرالدین محمد بن حسن طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ هجری) از علمای

بزرگ ریاضی و نجوم و حکمت ایران در سده هفتم هجری و یکی از شارحان و

مفسران کتاب اشارات بوعلی سینا است. «تجريد الکلام فی تحرير عقاید الاسلام» از دیگر آثار او است و این تجريد در الهیات است و طرف توجه عده کثیری از شراح و صاحبان رسائل کلامیه است.^۱

خویی

نام او یوسف بن اسماعیل خویی شافعی است که به سال ۷۱۱ هجری کتاب «ملا یسع الطیب جهله» را تألیف کرده است. کتابی است که تلخیص بخش مفردات تذکره جامع ابن بیطار است و مطالبی بر آن افزوده گردیده و در دو بخش داروهای مفرده و مرکبه تدوین شده که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های ایران وجود دارد. و از جمله کتابهای مطرح میان دانشمندان پس از خود بوده و احتمالاً نویسنده ادویه قلبیه حاضر از همین کتاب بهره گرفته است.

شیخ

نویسنده در این کتاب بیشتر از بوعلی با نام شیخ یاد می‌کند تا دیگر اسمها و القابش. که از بوعلی سخن رفت.

قرشی

قرشی که در این کتاب به این شکل آمده همان ابن نفیس معروف است. نام کامل او ابوالحسن یا ابوالعلاء علاءالدین علی بن ابی الحزم ابن نفیس قرشی

۱. فرهنگ معین، محمد معین، ج ۶، ص ۲۱۲۷.

است که به سال ۶۸۷ هجری در گذشته است. او پزشک مشهور دمشقی و کاشف گردش خون ریوی یا کوچک است و در پزشکی و منطق و فلسفه و علوم عربی نیز دستی قوی داشته است. و محمد باقر موسوی در بخش ابتدایی کتاب درباره نظریه اصلی «طریق تولد روح» نظر قرشی شارح قانون رانقل می‌کند که نشان دهنده پذیرش آراء اوست. از او رسائل متعددی برجای مانده است که تنها شماری از آثار پزشکی او را که نشان دهنده شخصیت والای علمی اوست یاد می‌کنیم:

- شرح القانون
- بغية الطالبين و صحة المتطببين
- بغية الفتن في علم البدن
- تشريح الاعضاء المفردة
- ثمار المسائل
- جامع الدقائق في الطب
- شرح ابديميا لبقرات
- شرح الاسباب و العلامات
- شرح تشريح جالينوس
- شرح مقدمة المعرفة بقراط
- المذهب في الكحل
- النبات من الادوية المركبة
- الشافي

-الشامل

- رساله فی الاوجاع الاطفال^۱

از میان رساله‌های نامبرده شماری از آنان تاکنون تصحیح و چاپ شده‌اند. کتاب شرح تشریح قانون و الشامل و شرح مقدمة المعرفة بقراط طی چند سال اخیر در مصر و لبنان به چاپ رسیده است.

کندی

نام او یعقوب بن اسحاق بن الصباح الکندی است. او که به سال ۲۵۸ هجری درگذشته است، از آغازین پیشگامان گسترش فلسفه یونانی در جهان اسلام بوده است.

او علاوه بر فلسفه در علوم دیگر از جمله ستاره‌شناسی و پزشکی تبحر داشته و بیش از دویست رساله در علوم زمانه‌اش تألیف کرده است.

مسیحی

در این کتاب آنجا که سخن از شخصی است که تنها با شهرت مسیحی از او نام می‌برند به استناد کتاب شافی او، همان ابن قف معروف است که کتاب العمدۃ فی صناعة الجراح : او بسیار مشهور است و شاهکار او به شمار می‌آید. از کتاب شافی فی الطب که در ایران دو نسخه از آن موجود است و چند نسخه در خارج از کشور، تقریباً همگی تنها بخش هشتم تا دوازدهم را دارد که شامل بیماری‌های سر تا پا است. و علیرغم آنکه کهن‌ترین نسخه شناخته شده آن را دیده‌ام ولی

۱. دائرة المعارف اسلامی، ج ۵، ص ۵۴ و ۵۵.

همان بخش یاد شده را دارد. و آنچه که محمد باقر موسوی از آن نقل قول کرده شاید در گذر حوادث زمانه نابود شده باشد.

محقق طوسی

محقق طوسی اشاره به خواجه نصیرالدین طوسی دارد که پیش از این یاد شد.

ملاعلی

شهرت او مدیون شرح کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی است. نام کامل او علاءالدین علی بن محمد سمرقندی است. عالم و ریاضیدان و متکلم ایرانی (م استانبول ۸۷۹ هجری) وی به فرمان سلطان الغ بیگ مأمور تشکیل رصدخانه سمرقند گردید و زیج الغ بیگی را به پایان رسانید. و پس از مرگ سلطان به سفر حج رفت و مورد توجه اوزون حسن آق قویونلو شد و از جانب وی به سفارت و عقد مصالحه به دربار سلطان محمد خان ثانی به استانبول رفت. پس از عقد صلح، مدرس مدرسه ایاصوفیا شد. از تألیفات او :

- حاشیه شرح کشف تفتازانی

- شرح تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی

- رساله محمدیه

- هیئت فارسی

- العقود الزواهر

که در این کتاب محمد باقر موسوی از شرح تجرید العقاید او بهره برده است.^۱

نجیب الدین سمرقندی

این شخص که نام کامل او نجیب الدین ابوحامد محمد فرزند علی فرزند عمر سمرقندی است از پزشکان نامور سده ششم و هفتم هجری است که در حمله مغول به سال ۶۱۸ یا ۶۱۹ هجری کشته شده است. و آثار پزشکی او چون به زبان عربی نگاشته شده برای ایرانیان کمتر شناخته شده است. ولی دست کم ده رساله از او تاکنون شناسایی شده است.

- اصول تراکیب الادویه

- الاطعمة الاصحاء

- القربادین علی ترتیب العلل یا ترتیب القربادین که نسخه‌ای از آن در

کتابخانه گلپایگانی قم موجود است.

- الاسباب و العلامات

- الاغذیة و الاشربة که نسخه‌ای در مجلس شورا و آستان قدس رضوی و

کتابخانه گلپایگانی وجود دارد.

- المفردات که نسخه‌ای در مجلس شورا معرفی شده است.

- الادویة القلبية یا قوانین الادویة القلبية که نسخه‌ای در کتابخانه گلپایگانی و

مجلس شورای اسلامی وجود دارد.

۱. فرهنگ معین، محمد معین، ج ۵، ص ۱۴۸۱.

- قوانین الادویة المفردة که نسخه‌ای از آن هم در مجلس شورا وجود دارد.
- الاطعمة المرضی که به نام المثل و الدستورات فی اطعمة المرضی و نیز اغذیة المرضی نیز معروف است که نسخی از آن در کتابخانه‌های مجلسین سنا و شورا وجود دارد.
- رساله تقریر که نیز در کتابخانه مجلس است از او دانسته شده است.

یهودی صاحب کناش

مؤلف آنجا که در باب چهاردهم از آملج سخن می‌گوید از یهودی صاحب کناش یاد می‌کند (۱۰۳a) که مصحح متن عربی کتاب الادویة القلبية بوعلی سینا، در پانویس اشاره دارد که این شخص همان ماسرجویه است (ص ۲۶۴). ولی این شخص می‌تواند یهودی صاحب کناش دیگری باشد به نام کناش فی الطب که ابوالحسن کشکرایاء نویسنده این اثر است.

مقایسه میان ادویة قلبیه بوعلی و موسوی

- در چند بخش تفاوت‌هایی دیده می‌شود که به آن اشاره می‌کنیم:
۱. ادویة قلبیه بوعلی در شانزده فصل و ادویة قلبیه موسوی در چهارده باب است.
 ۲. از نظر حجمی، ادویة قلبیه بوعلی حجمی حدود نیمی از ادویة قلبیه موسوی دارد.
 ۳. متن ادویة قلبیه موسوی فاقد بخش قرابادین و ترکیبات دارویی بوعلی

است.

۴. در بخش مفردات، نویسنده کتاب حاضر برخی موارد را حذف کرده است که این حذف گاه شامل یک واژه و گاهی اوقات یک جمله و در بعضی موارد یک مدخل است.

مثلاً در بخش نیلوفر باب چهاردهم بوعلی تعدیل را به کمک زعفران و دارچین یاد کرده (ص ۲۷۷) در حالی که محمد باقر موسوی تنها به زعفران بسنده کرده است. و همچنین در متن عربی از عود یاد شده (ص ۲۷۸) در حالی که متن حاضر فاقد آن است. و همچنین بوعلی مفصلاً به نقش گوشت در درمان بیماری قلبی پرداخته (ص ۲۷۵ - ۲۷۶) که محمدباقر موسوی شاید به دلیل گرایش‌های صوفیانه که در مقدمه می‌توان از نشانه‌های آن مواردی دید و حذف این مدخل پرداخته است.

۵. در برخی موارد به توضیحات بسی بیشتر از متن بوعلی بر می‌خوریم. که گاهی از چند کلمه و گاهی اوقات از چند جمله و صفحه تجاوز می‌کند. مثلاً در مدخل آس و به ویژه در زعفران به حجم چند برابر می‌رسد.

۶. در برخی موارد هنگام آوردن یک مدخل از خود اظهار نظرهایی می‌کند و با شیخ الرئیس و دیگران از در مخالفت می‌آید.

مثلاً هنگام یادکرد مدخل اترج می‌نویسد: و پوشیده نیست که تخم اترج را چنان که ترجمه آن کرده شد شیخ در رساله، سرد و خشک نوشته و این منافر به اعتقاد اطباء است. (۱۰۳b) و سپس به اقوال دیگران چون خجندی و نجیب سمرقندی و ابن جزله و ابن بیطار می‌پردازد. و سرانجام به جهت مخالفت

نظرات او در قانون و ادویه قلبیه می نویسد: و ممکن است اعتقاد او در این رساله... اجتهاد نموده باشد. (۱۰۳b)

۷. در اینجا برای مقایسه بهتر به ذکر سرفصل های ادویه قلبیه متن عربی بوعلی می پردازیم:

الفصل الاول، فی أمزجة الأعضاء

الفصل الثاني، علاقة الحياة بالأجسام

الفصل الثالث، فی القوة و الاستعداد

الفصل الرابع، اللذة و الفرح و علاقتهما بالروح

الفصل الخامس، فی الأسباب المفرحة و الغامة

الفصل السادس، تنمة الاسباب المفرحة و التغامة

الفصل السابع، الانفعالات الناشئة عن ضعف القلب

الفصل الثامن، علاقة الانفعالات بأحوال الدم

الفصل التاسع، علاقة الانفعالات بأحوال الفكر و النفس

الفصل العاشر، اصناف الادوية و الاغذية المفرحة

الفصل الحادی عشر، فی الخواص

الفصل الثاني عشر، فی آلية تأثير الأدوية

الفصل الثالث عشر، فی تأثير بعض الأدوية فی تقوية القلب

الفصل الرابع عشر، معجم فی شرح أوصاف العقاقير القلبية

الفصل الخامس عشر، فی الترياقات

الفصل السادس عشر، فی ذكر بعض الأدوية المركبة

و برای مقایسه می‌توانید به فهرست مندرجات کتاب حاضر در آغاز متن مراجعه کنید.

۸. در مقدمه کتاب صراحتاً از ادویه قلبیه بوعلی یاد نکرده است. تنها در باب چهاردهم می‌گوید که اعتنایی به کتاب ادویه قلبیه بوعلی داشته و در مواردی که لازم بوده توضیحاتی افزوده است.

منابع تألیف نویسنده

بنیان و پیکره مؤلف حاضر و الگوی او برای نگارش و نامگذاری آن بر ادویه قلبیه بوعلی است. ولی بخش اصلی کتاب همان بخشی است که در طبّیات شفای بوعلی آمده است. و هر آنچه از منابع دیگر هم به عنوان توضیحات بیشتر آورده بر پایه همین گزینش است. یعنی به جز باب هفتم باب چهاردهم، از دانش طبیعی کهن و بحث‌های فلسفی خالی نیست. در مراحل بعد، قانون بوعلی و دیگر کتابهای فلسفی و کلامی که مفصلاً پیشتر از آن یاد شد، استفاده شده است.

نسخه اساس

در کنکاش فهرست‌های ایران و فرا ایران کتاب خانه‌ها، از این کتاب تنها یک نسخه شناسانیده شده که در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد نگهداری می‌شود. این نسخه به واقع ۲۳۷ صفحه‌ای، که در فهرست ها ۱۲۰ برگگی معرفی شده است. نسخه به نظر می‌رسد به خط مؤلف است. چون حاشیه‌ها، نگارشی همانند اصل متن دارد و گاه جای جای در حاشیه می‌نویسد: «نظر حقیر» و «نظر مؤلف» چنین است و اینکه توضیحات مستقیماً مرتبط با متن است. یعنی تقریباً

تمامی بخش‌های عربی را ترجمه کرده است. و گاه به تبیین، پیچیدگی‌های آراء دیگران می‌پردازد و گاه به خاستگاه‌های داروهای گیاهی اشارات جالبی دارد. ادویه قلبیه، خوانا، آغازمند و انجامند ولی هیچ افتادگی در میان، هجده سطر شمار در هر صفحه دارد.

در حاشیه نسخ‌های یادداشت‌های متعددی که حکایت از آن دارد که بازرسی ادواری از آن انجام گرفته است:

۱. در برگ 1b، آمده است: شهر... ۱۲۸۷، و مهر ابوالقاسم حسینی دارد.
۲. در برگ 2a، یادداشت زیر دیده می‌شود: ۴ شهر ربیع الثانی ۱۲۸۹ ملاحظه شد.
۳. در برگ 119a، یادداشت زیر دیده می‌شود: به تاریخ روز سه شنبه ۱۶ شهر شوال المکرم تنگوزوئیل سنه ۱۲۹۲، در عرض کتابخانه مبارک ملاحظه شد. در کنار آن مهر مؤتمن الملک دیده می‌شود.
۴. در همان برگ 119a شب پنج شنبه ۸ شهر رجب المرجب لوی ئیل ۱۲۹۷ داخل عرض کتابخانه مبارکه شد.
۵. در برگ 119b یادداشت زیر دیده می‌شود: به تاریخ ۱۷ جمادی الثانی ۱۳۱۳ ملاحظه شد.
۶. و سرانجام مهر نهایی که به سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شده است.

روش تصحیح

آگاهی‌های کنونی، تنها ما را به یک نسخه منحصر به فرد رهنمون می‌کند و دستیابی به اصل نسخه ترکیه که احتمال می‌رود شاید بخش یا همه کتاب حاضر باشد میسر نشد.

در گام اول، نخست نسخه اساس بازنویسی شد و هر جا که خطای فاحش

رسم الخط و ثبت واژه‌ای داشت اصلاح شد و در پانویس یادآوری گردید. و در آنجا که نسخه به کتابی یا رساله‌ای ارجاع کرده بود یا اشاره داشت چنانچه نسخه آن در دسترس بود به آن مراجعه شد و از این طریق شماری ابهامات رفع شد. در جای جای حاشیه کتاب یادداشتهایی دیده می‌شود که بیشتر آن اساساً ترجمه بخش‌های عربی متن است که نثر ترجمه بسیار به متن هم نزدیک است. و به احتمال بسیار، ترجمه خود نویسنده یا یکی از نزدیکان یا شاگردان او بوده است که گاهی با جمله «منه عفی عنه» خاتمه می‌یابد. و گاهی نیز توضیحاتی در پانویس آورده شده است. این توضیحات حاشیه، تماماً در پانویس متن حاضر نقل شده است.

در پانویس صفحه‌های چاپ حاضر، به ارجاعاتی که لازم بود پرداخته شد. به ویژه از شفاء و قانون و ادویه قلبیه استفاده گردید. برای مزید بهره‌وری خوانندگان، بخش متن عربی نزدیک به آن آورده شد که در بخش‌های رده‌های دارویی، چون متن بوعلی کاملتر و شفاف‌تر، آن را یاد کرده بود، عربی و ترجمه فارسی آن یاد کرده شد. ولی به هر حال ثقل نوشتار و مفاهیم نویسنده که بر سراسر کتاب سایه افکنده و از سوی دیگر نسخه آن هم وجود نداشت بی‌تردید، ابهام‌هایی برای خوانندگان در پی دارد.

هر جا افزوده‌ها و ارجاعات مصحح بود به ذکر منبع در مقابل آن اشاره شد و آنجا که از خود متن اصلی بوده بی‌هیچ نشانه‌ای در کنار آن، وجه تمایز آن با توضیحات مصحح است.

نخست در نظر داشتیم به توضیح دشواری‌های متن بپردازیم که بعداً از آن اندیشه باز آمدم. چون نوشتن شرح راهگشای دشواری‌ها، حجمی به مراتب بیش از متن اصلی را در بر می‌گرفت. و چون مستلزم دانستن مقدمات اولیه‌ای از دانش منطق، طبیعیات، و پزشکی و داروشناسی کهن برای تفهیم مطالب لازم

می نمود، به شرح مبسوطی بر این کتاب که در آینده با یاری خدا به پایان می برم اشارت می دهم.

در پایان، امیدوارم که انتشار این اثر و دیگر تألیف پارسی نگار عصر صفوی پیرامون ادویه قلبیه که با یاری خدا، تصحیح آن براساس سه نسخه شناخته شده در حال گذراندن فرایند آماده سازی چاپ و نشر است در کنار چاپ متن عربی ادویه قلبیه بوعلی سینا، به روشنی بخش گوشه ای از گستره تاریک تاریخ دانش پزشکی و حکمت کهن کمک کند. و بی شک، پژوهشگران و پزشکان و به ویژه روانشناسان و داروسازان در آن نکته های سودمندی خواهند یافت. از یادآوری های کارشناسانه کارشناسان و خوانندگان پژوهشگر، پیشاپیش سپاسگزاری می شود و هم صدا با حافظ می گویم که:

تنت به ناز طیبیان نیازمند مباد

وجود نازکت آزرده گزند مباد

سلامت همه آفاق در سلامت تست

به هیچ عارضه، شخص تو دردمند مباد

شفا ز گفته شگرفشان حافظ جوی

که حاجتت به علاج گلاب و قند مباد

سید حسین رضوی برقمی

اردیبهشت ماه ۱۳۸۳

کتابخانه آستان قدس
ویرانه خانی



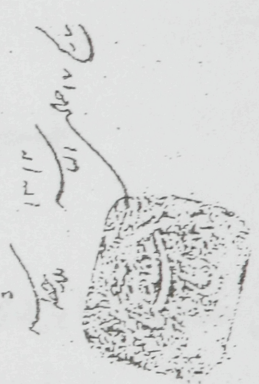
کتابخانه آستان قدس
ویرانه خانی

بسم الله الرحمن الرحيم

سگالش ستایش از دی انقانون اندیشه خمی مندی پرور است
شرح سیاست خداوندی از توان سامری پان هوشمند از قونچه
بر تجلی شاهد آن برایای حواس را وسعت تنگ است و درنگا پوی
این کیت خامه را پای در نوشتن لنگ بشکوه دلداران معرفت
شناس در شناسای موجز و زلفان تن مصباح عدلیت حاجت مند
وزبان فیلمسوفان حکمت اساس در دستان معرفت نقل تحسین
حرف المجد دریند پس تبدیل مزاج اعلای بن سودای خام و قنوت
قلوب باین خیال دوران انجام بمفرج احمدی درود سروری دنیا
که حاوی غریبت محموده اش ایسا بنجاح نشانی بر شامل است و حدیث
صعود شب و جوش آبی است بر بلندی قدرش ناز و آل اظهار او که
ارواح محتقان سمایم ضلالت را از هوای لایشان ترویج است و شیتا
مناهی مختلفه را از ارشاد عنایتشان شقیح سیما تحسین بجز اخضر امامت
و ناخدای سفینه اهل بیت و ولایت براننده خلعت خلافت است



و افروزش افان مطلب از ردوش انجام بنمای خویش رسید و توسن
 کلک از در نوشتن فراسخ سطور و صحرای صفایح و منازل
 ابواب و فصول آید و رسید و رسید فکر قدم منزل مقصود یعنی انجام
 مقتضای زمان گذاشت هنگام آن رسید که خامه هنرمند خفا
 بیادش و شکرانه توفیق دریافت نعمت خدمت گذاری حسین
 بنزین نیاز ساید و از درگاه خالق لوح و قلم و خداوند مصلح
 اقام قدم بقای زمان دولت و ابود ایام سلطنت خدیو کشور
 کشتی خواهد امید که نادر کشور بن خسر و دل صد نشین و کار
 گذاران قوی بفرمان او بر مطالبی ادواح سواری کنین اند
 صبح دولت این خسر و خسر نشان و شاهد نعمت این دارای
 دارا در بان دل غنمه سلطنت و جهان داری و روح کالبد
 عظمت و بختیاری و قوت بازوی سطوت و کشورستانی
 و هوش و ماع جهان بخش و جهان بینی مزاج عدل ترکیب
 سخا و عدل و صورت منصف و طاعت و بذل بادم صبح محشر
 همد و بیا بر قدم قدم بر قدم دشمنان آستانش بر حوالی بزم
 چون پنجه بر نقش لیزان و پیقرار و مخلصانش را قدم مانند
 کوه بر جاده نبد که استوار و سوار و قهرمان گذارش در مجاری
 مرقم مخالفان خون گرفته از خون دوان تو و نسیم لطیف روح



سال ۱۳۴۸ خورشیدی
 بازبین شد

بسم الله الرحمن الرحيم

سگالش ستایش ایزدی، از قانون اندیشه خردمند بیرون است؛ و یارای شرح سپاس خداوندی از توان سامری بیان هوشمند، افزون. چه بر تجلی شاهدان، مرایای حواس را وسعت، تنگ است و در تکاپوی پیدای این کُمیت، خامه را پای در نوشتن، لنگ. مشکاتِ دلِ عارفانِ معرفت شناس در شناسایی موجزی از صفاتش به مصباح عدلیّت حاجتمند است، و زبان فیلسوفان حکمت اساس، در دبستان معرفتش به قفل نخستین حرف ابجد، در بند.

پس تبدیل مزاج اعلای این سودای خام، و تقویت قلوب ارباب این خیال دوران انجام، به مفرح احمدی درودِ سروری مناسب است که حاوی شریعت محموده‌اش، اسباب نجاج نشأتین را شامل است. و حدیث صعود شب عروجش، آیتی است بر بلندی قدرش نازل.

و آل اطهار او که ارواح مختنقان سمایم ضلالت را از هوای ولایتشان ترویج است و شبهات مذاهب مختلفه را از ارشاد عنایتشان تنقیح، سیّما نخستین لَجّه اخضر امامت و ناخدای سفینه اهل بیت نبوّت و ولایت، برازنده خِلعت خلافت رسالت پناهی، [1b] تابنده پنجه خورشید از غروب به نور معجزه یدِ بیضای یداللهی، آنکه ماده هستی منافقان را از تیه گیتی، شربت خنجر عدالت مظهرش دافع است و اسباب تفرّق اتصال ترکیب مخالفان را قبضه تیغ جهاد مشربش، جامع. یعنی سروری که ذات او ذات رسول است مبین حق خدا، نام او نام خدای است بگو:

عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمِ مِنَ التَّسْلِيَاتِ أَمَّتْهَا وَ مِنَ الصَّلَوَاتِ أَكْمَلُهَا مَا دَامَتْ
الصَّلَاةُ فَرِيضَةً عَلَيْهِمِ وَ التَّسْلِيمُ خَتَمَهُ لِأَمْرِهِمْ.

و بعد نگارنده لوح عرض گستری می‌گردد احقرِ بندگانِ اخلاص پیشه و احقرِ مخلصانِ تصوّف اندیشه، محمّد باقر موسوی؛ که از آنجا که ملازمتِ سایه مر شخص را امری است ضرور، و تابیدن خورشید بر ذره، سخنی است مشهور. همواره به هم عنانی بخت و همدوشی توفیق اقبالِ مثالِ دیده امید، سرمه کش از کحل الجواهر دیده گستری و جم، و مسندنشین افسر ملوک عرب و عجم، یعنی غبار موکب شهنشاه جهان، و دارای دوران، خدیو ایران، فرمانده فرماندهان، آرایش دیهیم و اورنگ، محیط مرکز هوش و فرهنگ، افروزنده چراغ عدل و انصاف، سوزنده خرمن جور و اعتساف،

گوهر شاهوار بحرین نبوت و امامت، ابر دُرُز نثار گلشن فتوت و شمامت، دآوری که در نوبهارِ قران راحت قرینش، سحاب نشاط، غبار غم از خاطر گیتی شُسته، و نسیم طرب، گرد اندوه از ساحت دهر رفته. سحاب عطایش بر موضع^۱ امید هر خشک و تر، باران. و خورشید سخایش بر بحر و برّ، تابان؛ کف دریای نوالش ابر گوهر بار، و بحر جودش را دامن سایل کنار، از جحیم قهرش، اثیرِ زبانه‌ای، و از نعیم لطفش، بهار، نشانه‌ای. غبار فتنه، از نهیب صرصر احتسابش چون گردبادِ [2a] صحرا به صحرا گریزان، و ظلمتِ ظلم از تاب مهر عدلش از گلشن روزگار، ناپیدا و پنهان. راحتِ حسودش از شام عدم تا صبح محشر به زیر زمین، و صبح بخت عدویش از شام نکبت، داغ بر جبین. نثارِ مقدمِ تیرِ ظفر کیشش را جانِ خصم، اگر چه پسند نیست لیک از آزرَم کرم خسروی دست رد بر سینه مأمولش نگذارد و طعمهٔ ثعبان سنانش را هر چند سر دشمن در خور نه، اما از شرف قبولِ کسروی، تارکش را به ابر افرازد. دل همّت، دمِ شمشیر جرأت، دماغِ هوشمندی، مغزِ فطرت، مه نو حلقه در گوش رکابش؛ یکی از نیزه داران آفتابش. دارای دادگستر، فرمان فرمای بحر و برّ، تاج بخش باج ستان، داغ نه ناصیه گردن‌گشان یعنی:

السُّلطان بن السُّلطان و الخاقان بن الخاقان سلطان

شاه سلیمان الموسوی الصفوی البهادرخان لازالتْ أَعْلَامُ دَوْلَتِهِ مَرْفُوعَةٌ
 بِالنَّضْرِو التَّأْيِيدِ وَ أَطْنَابُ خِيَامِ حَشْمَتِهِ مَشْدُودَةٌ بِأَوْتَادِ الْخُلُودِ وَ التَّأْيِيدِ^۱
 و گاهی عندلیب زبان از فیض عرض مطالب مناسبه بر هزار
 خاقانی طعنه زن، و زمانی از استماع الفاظ گوهر بارش صدف
 سامعه عزت فرمای عدن می‌گردد. و روزی بنا بر قاعده مستمره،
 توفیق آسا غاشیه بندگی بر دوش، و ظفر مثال حلقه مخلصی در
 گوش، در رکاب اقدس بودم. و ترجمان دل اخلاصمند، یعنی زبان
 این مستمند، به تقریبی احوال ادویه قلبیه و بیان ادویه جهات مختلفه
 ادویه مذکوره را در تقویت دل تعرض ایستادگان سریر خلافت
 مصیر رسانید. و از موقف فرمان [2b] قضا امضاء، مصدر احکام قَدَر
 اجراء، این غلام زاده به نگارش برخی از مطالب معروضه مأمور
 گشت.

پس این مخلص دعا خوان، جبهه اطاعت بر زمین، و سر تفاخر
 بر سپهر به زمین سوده، به امثال خدمت مأموره پرداخت و چون
 حکایت اعرابی و آب شور و سلیمان و مور بر السنه و افواه مذکور
 و حدیث المأمور معذور مشهور است، رجاء واثق است که بضاعت
 مزجات این بی بضاعت نیز منظور نظر قبول سلیمان زمان و خلیفه
 دوران گشته، مزرع آمال این فدوی از فروع مهرپسند سلطانی از
 نقص و خلل عیب منزّه گشته، رشک فرمای روضه اِرم گردد بِمَنِّهِ وَ

لُطْفِه.

بر لوح عرض می‌نگارد که چون ظهور آثار ادویه موقوف است
 بر تأثیرات قوّتهایی که بر بدن آدمی می‌باشد در آن ادویه، تا آنکه
 آثار و افعال ادویه از منصّه قوّت به حیّز فعلیّت در آیند و
 محل قوّتهای بدن ارواح بدن آدمی است پس ضرور بود معنی روح و
 چگونگی به هم رسیدن آن و اقسام آن را و معنی قوّت را و اختلاف
 حکماء و اطباء را در آن و اقسام قوّت را و برخی از مسایل متعلّقه
 به این مطالب را بیان نماید لهذا در باب بیان و توضیح این مسایل،
 مقدمه و چهارده باب و خاتمه ترتیب داد.

مقدمه

در بیان معنی روح و کیفیت تولّد آن

بدان که اهل ملل، نفس ناطقه را روح می‌نامند. و حیات و آنچه متعلّق باشد به حیات از افعال مانند حس و حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید و غیر آن را ناشی از تعلّق و ربطِ نفسِ ناطقه به بدن می‌دانند و سخن در این رساله در روح، به این معنی نیست.

و به اصطلاح جمهور اطباء و حکماء روح عبارت است از بخار [3a] لطیفی از صافِ اخلاطِ اربعه - که آن خون و صفراء و بلغم و سوداء است - و از هوای مستنشَق در دل به هم رسد.

و جالینوس و تبعه او از اطباء را اعتقاد چنان است که روح، محض هوای مستنشَق است. و هر گاه^۱ در دل او را تغییری در

۱. هرگاه در اینجا به معنای همیشه آمده است و نه شرطی.

کیفیت عارض گردد. و امتزاج اخلاط را به آن هوا، در فیضان صورت روحی، دخلی نیست.

و طریق تولّد روح را فرقهٔ اوّلی چنین گویند که چون از غذای مأکول در جگر، اخلاط چهارگانه به هم رسد صاف و لطیف خون که در آن حدّتی و لطافتی باشد با قدر قلیلی که در کار باشد از لطیف هر یک از آن سه خلط دیگر آمیخته، از راه رگی که از جگر به دل پیوسته است و آن را ورید شریانی گویند به فضایی که در جانب راست دل است و آن را تجویف ایمن قلب نامند می‌رود. چه در دل، دو فضا هست: یکی در جانب راست که آن را تجویف ایمن گویند و دیگری در جانب چپ که آن را تجویف ایسر نامند.

و چون صاف اخلاط اربعه به تجویف ایمن قلب آید در آن جا به حرارتی که در دل هست هضم و نضجی دیگر یابد و به این سبب در این اخلاط، تخلخلی به هم رسد و لطافتشان بیشتر شود و با یکدیگر نیکو ممزوج شوند.

و بعد از آن، از تجویف ایمن از ممرّ رگی که آن را ورید شریانی نامند به ریه آید و در ریه با قدری از هوایی که به نفّس کشیدن به ریه آمده باشد ممزوج گشته و به سبب حرارت ریه در آنجا، نضجی دیگر یافته.

و مجموع این اخلاط و هوای مذکور با یکدیگر خوب ممزوج و مخلوط شده، پس از راه رگی که آن را شریان وریدی گویند و از

ریه به دل پیوسته است به فضایی که در جانب چپ دل [3b] که عبارت از تجویف ایسر باشد آید.

و چون به سبب تأثیر حرارت تجویف ایمن در آن اخلاط و امتزاج آنها با هوا در ریه و نضج دیگر در آن موضع، استعداد از برای استحاله به بخاریت یافته باشد چون حرارت تجویف ایسر در آن تأثیر نماید به زودی مستحیل به بخاری لطیف که ماده قریبه روح است گردد. و بعد از استحاله مذکوره، مزاجی که مناسب و نسبت آن به همه اجزای بخار مذکور به یک نحو مساوی باشد بر آن بخار فایض گشته و امزجۀ سابقۀ اجزای بخار مذکور را باطل سازد پس همه اجزاء بخار مذکور در مزاج یکسان باشد و متحد گردند. و به سبب وحدت مزاج، بخار مذکور قابل گردد فیضان صورتی را که مزاج مذکور اقتضای آن نماید و به سبب فیضان صورت مذکوره بر آن بخار، آن بخار را روح گویند.

و به این صورت، روح ممتاز و جدا گردد از سایر مرکبات و اجسام. و صورت نوعیۀ روحیه، عبارت از این صورت است. پس مجموع اجزای بخار در مزاج و صورت یکسان گردند و روح عبارت از آن باشد.

و آنچه گفته شد در بیان تولّد روح، اعتقاد قرشی شارح قانون است. و اگر نه شیخ را اعتقاد چنان است که چون لطیف اخلاط اربعه به تجویف ایمن قلب آید در آنجا نضجی یافته و از آنجا از

راهی که میانه تجویف ایمن و ایسر قلب قایل شده و آن را تجویف ثالث نامیده است به تجویف ایسر آید. و از ریه از راه شریان وریدی، هوا به حرکت انبساطی قلب به تجویف ایسر منجذب گشته با اخلاط مذکوره آمیخته شود. و بدان سبب و به سبب تأثیر حرارت تجویف ایسر، مجموع اخلاط و هوا، مستحیل به بخار گشته و به سبب عروض [4a] مزاج خاص چنانکه در طریق تولد روح به اعتقاد قرشی مذکور گشت قابل فیضان و قبول صورت نوعیه روحی گردد.

باب اول

در بیان معانی قوّت و اختلاف حکماء و اطباء در چگونگی آن
و آنکه معنی مصطلح قوم کدام یک از آنهاست

بباید دانست که قوّت در لغت، به معنی حالتی است در آدمی و
سایر حیوانات که به سبب بودن آن حالت در آن، ممکن باشد که از
او افعال شاقّه صادر گردد. و در اصطلاح به چند معنی آمده است:
اول به معنی کمال قدرت است. و قدرت، حالتی را گویند که
قادر به سبب بودن آن حالت در او کاری را اگر خواهد کند و اگر
نخواهد نکند. و چون این حالت به مرتبه کمال رسد آن را در
اصطلاح، قوّت نامند.

دویم به معنی عدم انفعال است. و عدم انفعال عبارت است از
حالتی که به سبب آن، صاحب آن حالت از تأثیر چیزها در آن به

زودی متأثر نگردد و قبول اثر به آسانی ننماید.

سیم به معنی امکان است. و امکان حالتی را گویند که به سبب اتّصاف اشیاء به آن، نسبت ایشان به هر یک از وجود و عدم مساوی باشد. یعنی هر گاه گویند فلان چیز ممکن است مراد آن است که هر یک از وجود و عدم از برای آن چیز، احتمال دارد و هیچ یک از موجود بودن و معدوم بودن آن چیز نظر به ذات آن چیز، ضرور و واجب نیست؛ خواه آن چیز موجود باشد و خواه معدوم. چه در حالت وجود، معدوم گشتن آن چیز باید جایز باشد و اگر نه واجب خواهد بود نه ممکن.

و همچنین در حالت اتّصاف به عدم نیز اتّصاف آن چیز به وجود باید جایز باشد و الاّ ممتنع خواهد بود نه ممکن. لیکن در معنی قوّت به معنی امکان، معتبر است که مقارن عدم باشد.

یعنی در صورتی که حالت ممکنه برای آن امر ممکن، موجود نباشد گویند که حالت [4b] مفروضه از برای آن چیز بالقوه است. یعنی وجود آن حالت برای آن ممکن است. چه در صورتی که حالت مذکوره برای آن چیز موجود باشد نمی گویند که این حالت بالقوه است بلکه می گویند که بالفعل است.

و مراد از اینکه می گویند که فلان دوا، مثلاً گرم بالقوه است یا بارد بالقوه است همین معنی مراد است. یعنی گرمی و سردی در دواي مذکور، بالفعل موجود نیست؛ بلکه ممکن است که حرارت یا

برودت در دواى مذکور بالفعل، موجود گردد.

و آن وقتى است که وارد بدن گردد و قواى بدنى در آن تأثیر نماید پس حرارتى یا برودتى که در دواى مفروض، ممکن بود موجود بالفعل گردد و آن دوا مانند چیزهائى که بالفعل گرم است یا سرد است گردد چنانکه بیان این معنى و سبب آن مفصلاً مذکور خواهد گشت.

و بر این قیاس است سایر حالتهاى که در چیزها بالقوه است مانند غذائیت و خلطیت و غیر آن.

هر گاه فعلیت حالت بالقوه، به معنى امکان در چیزى قریب باشد يعنى به اندک تغییری در آن چیز آن حالت ممکنه الوجود در آن بالفعل موجود گردد آن را استعداد نامند. و تعبیر از آن گاهى به استعداد و گاهى به قوت قریبه نمایند. و هر گاه قوت به معنى امکان را مطلق استعمال نمایند مراد، قوت بعیده است.

چهارم، عبارت است از صفت مؤثره در غیر. يعنى حالتى و صفتى در چیزى باشد که آن چیز به وساطت و سبب آن حالت و صفت، در غیر خود تأثیر نماید از آن حیثیت که آن غیر، غیر آن است.

و نقل لفظ قوت از معنى لغوى به هر یک از معانى مصطلحه مناسبتى دارد که نقل وجوه آن مناسب مقام نیست.

و ببايد دانست که مراد اطباء و حکماء از قوتهاى بدن آدمى

معنی چهارم از معانی مصطلحه قوّت است [5a] که از مبدأ تأثیر در غیر باشد. چه مراد ایشان در این مقام از قوّت، چیزی است که به سبب بودن آن در بدن، از آدمی و اعضای او افعال صادر گردد مانند: حس و حرکت و تغذیه و تمنیه و غیر آن. لیکن قوّت مذکوره به اعتقاد اطباء، کیفیت عرض و هیئتی است در روح. و دور نیست که مراد ایشان از قوّت کیفیت مزاجیه روح باشد. و به اعتقاد حکماء قوّت، جوهر است و عبارت از صورت نوعیه روح است که به وساطت و اقتضای مزاج مذکور، بر روح فایض می‌گردد.

باب دوم

در بیان عدد قوّتهای کلیه و جزئیة بدن آدمی به طریق اجمال

بباید دانست که به اعتقاد اطباء، اجناس عالیة قوّتهای بدن، سه جنس است. و وجه حصر را چنین گفته اند که فعل و کاری که از قوّت صادر می گردد: یا باشعور است یا بی شعور.

قسم اوّل راقوّت نفسانیه گویند.

و آنچه فعلش بی شعور صادر می گردد یا مخصوص حیوان است یا آنکه مخصوص حیوان نیست.

اوّل را قوّت حیوانیه گویند.

و دوم را قوّت طبیعیه نامند.

و چون اجناس قوی چنانکه گفته شد سه جنس است لهذا این باب را مشتمل بر سه فصل ساخته هر جنسی را در فصلی بیان می نماید.

فصل اوّل

در بیان جنس قوّت نفسانی است

و آن قوّتی است که فعلش باشعور آدمی صادر گردد که آن
حس و حرکت ارادیّه اعضاء است و این قوّت منقسم می‌گردد به دو
قسم:

یکی قوّت حس،

و دیگری قوّت حرکت.

و قوّت حس نیز منقسم می‌گردد به دو قسم:

یکی قوّت حسی که در ظاهر بدن است به قول مشهور پنج‌است:

اوّل، قوّت بصر است که بدان دریافته می‌شود شکل‌های چیزها و

روشنی‌ها و رنگ‌ها.

دویم، قوّت سمع است [5b] که صداها به آن دریافته می‌شود.

سیم، قوّت ذوق است که طعم چیزها به آن دریافته می‌شود.
 چهارم، قوّت شمّ است که بویها به آن دریافته می‌شود.
 پنجم، قوّت لمس است که به آن حرارت و برودت و رطوبت و
 یبوست و خشونت و ملاست و صلابت لین چیزها دریافته می‌شود.
 و بعضی را گمان چنان است که قوّت لمس، منقسم به چهار
 می‌گردد:

اول قوّتی که به آن حرارت و برودت دریافته می‌شود.
 دوم قوّتی که به آن رطوبت و یبوست دریافته می‌شود.
 سیم قوّتی که به آن خشونت و ملاست دریافته می‌شود.
 چهارم قوّتی که به آن صلابت و لین دریافته می‌شود.
 و بنابراین قول حواس ظاهری، هشت قوّت می‌شود.
 و اما آن قوّت حسی که در باطن بدن است قول مشهور نزد
 حکماء، آن است که آن نیز پنج است:

اول حس مشترک است. و آن قوّتی است که صُور محسوساتی
 که به حواس پنجگانه ظاهری مُدرک شده باشد دریابد.^۱
 دوم، قوّت خیالی است. و آن قوّتی است که صورتی را که

۱. مراد از حس مشترک، قوّه‌ای است که همه محسوسات در آن وارد می‌شوند. زیرا اگر قوّه‌ای
 جداگانه نبود که شیء ملوّن و ملموس را درک کند برای ما میسر نمی‌شد که این دو چیز را از هم
 تمیز داده و بگوییم این آن نیست، و به فرض اینکه تمیز میان دو چیز برای عقل باشد، عقل باید
 این دو چیز را با هم بیابد تا بتواند میان آنها تمیز دهد (روانشناسی شفا، ص ۱۶۸).

حس مشترک ادراک آن نماید حفظ و ضبط نماید. و از این جهت این قوّت را خزانه حس مشترک گویند.^۱

سیم قوّت واهمه است و آن قوّتی است که دریافته می شود به آن معانی جزئیة صورتهایی را که حس مشترک ادراک آنها نموده.^۲ و قوّت چهارم دو نام دارد. چه گاهی به اعتبار این که خادم به نفس ناطقه می گردد در معانی کلیّه تصرف می نماید آن را مفکره می نامند. و گاهی به سبب این که خدمت قوّت واهمه می کند و در صورتهای و در معانی جزئیة آنها تصرف می کند آن را متخیله می گویند.

۱. بوعلی فرق میان حس مشترک و خیال و ذکر، دلایل آن را چنین آورده است: صورتی که در حس مشترک است با حس مشترک و خیال، روی هم رفته مثل این است که یک چیزند. و خیال و حس مشترک، تقریباً با هم فرق ندارند و موضوعاً و صورتاً یک چیزند. بیان مطلب آنکه حس مشترک که قبول صورت می کند، می تواند صورت را هم حفظ کند و چون صورت محسوس را قوّه ای دیگر که مصوّر و خیال نام دارد حفظ می کند؛ این قوّه خود نمی تواند حکم کند بلکه تنها حافظ صور است، و حال آنکه حس مشترک و دیگر حواس ظاهره نوعی حاکمیت دارند. و حکم می کند که این متحرک سیاه است و فلان چیز سرخ، آتش است. ولی این نیرو که حافظ است هیچ حکمی ندارد مگر اینکه فقط چنین صورتی در آن است (روانشناسی شفا، ص ۱۷۱).

۲. در باب قوّه وهم و فرق آن در انسان و جانوران دیگر آورده است: در انسان وهم را احکام خاصی است که از جمله این است که نفس را حمل بر این می کند، وجود اشیا را که متخیل نمی گردد و ارتسام در آن نمی یابد منع کند و نگذارد نفس به این اشیا تصدیق کند. ناچار قوّه وهم در ما موجود است و قوّه رئیسه که در حیوان حاکم است، ولی نه بطور حکم. فصلی که از خصائص عقل است، با این قوّه است. حکم این قوّه، تخیلی است و به صورت محسوس و به جزئیت مقرون است و بیشتر افعال حیوان از این قوّه صادر می گردد (روانشناسی شفا، ص ۱۷۲).

پنجم حافظه است و این قوّتی است که معانی جزئیهای که واهمه ادراک آنها نموده باشد حفظ و ضبط کند. پس حافظه [6a] خزانه واهمه است. و قوّت حافظه را مذکره و متذکره نیز می‌نامند.

لیکن شیخ ابوعلی در کتاب نفس طبیعیات شفاء می‌گوید که ذکر که عبارت از حفظ باشد غیر از تذکر است.

چه تذکر، عبارت است از به خاطر آوردن فراموش شده و از حافظه محو گشته. و ذکر در اکثر حیوانات هست و گمان نمی‌برم که تذکر در غیر انسان باشد. بلکه بعضی از افراد انسان ذکر ایشان قوی می‌باشد و تذکرشان ضعیف و بعضی بر عکس. و این وجوه دلالت بر تغایر ذکر و تذکر می‌نماید. و بنابر مقدمه مشهوره حکماء که الواحد لا یصدّر عنه الا الواحد؛ تعدّد افعال، مستلزم تعدّد قوی است. پس باید که دو قوّت باشد که فاعل این دو فعل باشد که یکی را مذکره و حافظه گویند و دیگری را متذکره. و بنابراین عدد حواس باطنی، شش می‌گردد!.

۱. در باب قوّه حافظه و قوّه متذکره و رابطه آن با قوت متخیله، بوعلی در فن ششم شفاء چنین آورده است: خزانه مدّرك، نیرویی است که حافظه نام دارد و جای این قوّه در قسمت پسین دماغ است. و به این سبب که چون آفتی به این قسمت رسد قوّه حافظه فاسد می‌گردد؛ این قوه متذکره نیز گفته می‌شود. و از جهت توانایی آن بر حفظ مدركات خویش، حافظه نامیده می‌شود. و از لحاظ اینکه دارای استعدادی است که سریع‌الصور زایل شده را برمی‌گرداند نیز متذکره خوانده می‌شود.

برای برگرداندن صور زایل شده قوّه واهمه به یاری نیروی متخیله، یکایک صور موجود در خیال را تجسس می‌کند. و مثل این است که اوست اموری را که این صورت آنهاست مشغول

و علامه شارح قانون می‌گوید که به همین دلیل باید که خیال که خزانه حس مشترک است و حافظ صور محسوسات است غیر قوّت باشد که مسترجع و به خاطر آورنده صورتهای محو گشته از خیال است. پس باید که عدد قوای باطنی هفت باشد.

و مخفی نماند که بعضی از حکماء، قوّت^۱ واهمه و مفکره را یک قوّت می‌دانند و بنابراین مذهب، عدد قوّتهای باطنه چهار می‌گردد. و اما به اعتقاد اطباء، قوّتهای باطنه منحصر در سه قوّت است. چه ایشان به عوض حس مشترک و خیالی به یک قوّت قایلند و آن را متخیله می‌نامند، و به عوض قوّت واهمه و متخیله، به یک قوّت قایلند و آن را مفکره می‌نامند و مذکره، خود قوّت حافظه است. و مخفی نماند که در بیان کیفیت ادراک هر قوّتی از قوای ظاهره و باطنه، خلافی چند واقع شده است که بیان همگی آنها [6b] مناسب این رساله نیست لیکن بعضی از آن خلافها به تقریبی چند، بعد از این مذکور خواهد گشت.

⇒ مشاهده است. و چون صورتی بر او عرضه گشت که معنای گمگشته‌ای را با آن صورت ادراک کرده بود، فی الفور بر او آشکار می‌گردد. و مانند این است که از خارج این معنی بر آن وارد گشته؛ و قوّه حافظه آن معنی را از خارج، ثابت نگاه داشته، و عمل فوق یاد آمدن نامیده می‌گردد. بسا اتفاق می‌افتد که نیروی متذکره از معنی به صورت می‌رود. و در نتیجه، چیز یاد آمده به خزانه حفظ، نسبتی نیافته بلکه به خزانه خیال نسبت پیدا کرده است. تا اینکه معنی به لوح صوت برده شود و ثانیاً نسبتی به خیال یابد، یا اینکه به حس رجوع می‌شود (روانشناسی شفاء، ص ۱۷۳). اکبر دانا سرشت، بخش پسین مغز سر را اخیر ترجمه کرده که در اینجا به پسین اصلاح شد.

۱. اساس: قوّت قوّت.

و اما قسم دویم از اقسام قوّت به نفسانیه، قوّت محرکه است و این قوّت منقسم می‌گردد به دو قسم:

یکی قوّت باعث بر حرکت است.

و دیگری قوّت فاعل حرکت.

و قوّت باعثه نیز منقسم به دو قسم می‌گردد:

یکی باعث بعید،

و دویم باعث قریب.

و باعث بعید، عبارت است از درآمدن امر ملایمی یا منافری در یکی از قوّت خیالیه یا وهمیه.

و باعث قریب، شوقی است که به حرکت به هم می‌رسد از باعث بعید. و باعث قریب را قوّت شوقیه گویند و نزوعیه نیز نامند. و شوقیه هر گاه شدید گردد، عزم که آن را اجماع نیز گویند حادث شود.

و عزم عبارت است از اراده شدید و حزم نکردن حرکتی و فعلی.

و قوّت شوقیه منشعب به دو شعبه می‌گردد زیرا که اگر باعث بر شوق حرکت ارتسام امر ملایمی است پس شوق حرکت به سوی آن امر ملایم از برای تحصیل آن به هم می‌رسد. و این شوقیه را شهوانیه گویند. و حرص و نهم و شبق از عوارض این شعبه شوقیه‌اند، لیکن به مشارکت قوّت درّاکه، عبارت از قوّت خیالیه یا وهمیه است.

و اگر باعث بر حرکت، ارتسام امر منافری است پس شوق حرکت به سوی آن امر منافر به هم می‌رسد به جهت انتقام، اگر دفع آن منافر، مقدور باشد. و یا شوق حرکت گریز از آن منافر به هم می‌رسد، اگر آن منافر مقدور الدفع نباشد.^۱ و این شعبه از قوّت شوقیه را که از ارتسام امر منافر به هم رسد قوّت غضبیه نامند. و خوف و غم و حزن، از عوارض قوّت غضبیه‌اند در حالتی که آن منافر مقدور الدفع نباشد. چنانکه فرحی که از غلبه به هم می‌رسد از عوارض این قوّت است در صورتی که قدرت بر انتقام آن امر [7a] مقدور الدفع باشد.^۲

و اما قوّت فاعل حرکت، قوّتی است که حرکت می‌فرماید
اعضاء را به حرکت ارادیه.
و طریق تحریک آن چنان است که قوّت مذکوره، بعضی از

۱. اساس: نه باشد.

۲. پیرامون قوای شوق و غضب و شهوانی در کتاب شفاء چنین آمده است: یکی از شعبه‌های نیروهای شوقی، نیروی غضبی است. و قوه شهوانی آن نیرویی است که در پی امر لذیذ و متخیّل نافع می‌رود که به خود جلب کند. و قوت غضبی آن نیرویی است که به غلبه، مشتاق است و امری را که خیال کرده منافی با خویش است از خود دفع کند.
پس آنچه برای شوق می‌باشد این است که به چیز لذیذ، شوق شدید می‌یابد و آنچه برای قوه قصد است اخذ تصمیم است. و کار قوه غضب آن است که به غلبه و چیره شدن به طرف شوق شدید یابد.

و در ادامه بحث چنین پایان گرفته است: بیان مطلب آنکه، شوق وجود نمی‌یابد مگر پس از توهم چیزی که به آن اشتیاق دارد ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد (روانشناسی شفاء، ص ۲۰۳).

اعضاء را متشنج می‌سازد. و به سبب تشنج آن عضله^۱، وتری که از آن روئیده است باز کشیده و کوتاه می‌شود و بعضی از عضلات را مسترخی و سست می‌سازد. و به این سبب وتری که از آن روئیده است سست و دراز می‌شود. پس عضوی که در آن، این دو فعل به عمل آید متحرک می‌گردد. چه در هر حرکتی، انقباض بعضی از اوتار آن عضو و استرخای بعضی از اوتار ضرور است لیکن انقباض، در وترِ طرفی از عضو است که حرکت عضو به سوی آن طرف است و استرخای، در وتر طرف مخالف حرکت.

فصل دوم

در جنس دوم از اجناس قوتها که آن جنس قوت طبیعی است

و آن قوتی است که فعلش بی شعور و اطلاع آدمی صادر می گردد. و جنس این قوت، اختصاص به حیوانات ندارد مانند تغذیه و تنمیه و تولید مثل. لیکن چون مراد در این مقام، قوت طبیعی حیوانیه است گوییم که در حیوان این قوت منقسم می گردد به دو قسم:

یکی آنکه تصرف نماید در غذا از جهت بقای شخص.

دویم آنکه تصرف نماید در غذا به جهت بقای نوع.

اما قسمی که تصرف می نماید در غذا به جهت بقای شخص، نیز

منقسم می گردد به دو قسم:

یکی را غاذیه نامند. و این قوتی است که مستحیل می سازد و

می‌گرداند غذا را در همه حالات از مزاج و قوام و رنگ شبیه به مغذی، تا این که بگرداند آن غذا را بدل آنچه از بدن به تحلیل رفته است.^۱

و دیگری را نامیه نامند و این قوّتی است که در می‌آورد غذا را به وساطت قوّت غاذیه در میانه اجزای اعضای اصلیه به وضعی و نحوی که زیاد گرداند به سبب این فعل، اقطارثلاثه بدن را که آن [7b] طول و عرض و عمق است بر نسبتی که تقاضای آن نسبت

۱. پیرامون قوّه غاذیه در کتاب شفاء در فن ششم به تفصیل چنین آمده است: اکنون می‌گوییم غذا به طور دفعی و آنی به طبیعت غذاخوار استحاله نمی‌یابد؛ بلکه باید اولاً از کیفیتی که دارد نوعی استحاله یابد و دارای این استعداد گردد که به جوهر و ذات غذاخوار مستحیل شود. و هاضمه که قوّه‌ای از کارگران قوّه غاذیه می‌باشد کاری در آن انجام دهد؛ و هاضمه است که غذا را در حیوان ذوب کرده و برای نفوذ در اعضاء به طور مساوی فراهم می‌سازد؛ پس این قوّه در حیوان دموی، غذا را نخست به خون و اخلاطی که قوام بدن حیوان است احاله می‌کند و شرح این مطلب را در جای دیگر بیان کردیم. و هر عضوی، قوّه غاذیه خاصی دارد که در خور آن است. و این نیرو، غذا را به مشابهت خاصه به آن عضو استحاله کرده و به آن می‌چسباند. قوّه غاذیه، بدل آنچه را که از عضو تحلیل رفته می‌رساند و غذا را به آن عضو چسبانده و مانند آن می‌سازد.

هرچند بیشتر منافع غذا این است که آنچه را از بدن تحلیل رفته جانشین گردد، لیکن نیازمندی به غذا تنها برای این کار نیست. زیرا طبیعت در آغاز کار برای تربیت بدن، به غذا محتاج است. اگر چه پس از آنکه از تربیت تن آسوده شد نیازمند می‌شود که غذا را به جای اجزایی که تحلیل رفته به کار برد.

پس قوه غاذیه، از قوای نفس نباتی است و در همه مدت بقای شخص کار می‌کند. و تا زمانی که این قوه موجود است و کارهای خود را انجام می‌دهد، نبات و حیوان باقی است؛ و همینکه این نیرو باطل گشت و از کار افتاد نبات و حیوان از بین می‌روند ولی حال دیگر قوای نباتی چنین نیست (روانشناسی شفاء، ص ۵۲ و ۵۳).

مترجم شفاء، قوّه خادمه را قوّه کارگر ترجمه کرده و گواردن را به ذوب کردن بازگردانده و پروراندن را به تربیت تن ترجمه کرده است.

نماید نوع شخصی که این قوّت در اوست. تا آنکه برساند بدن آن شخص را به کمال نشو و نهایت نمو.^۱

پس قوّت غذایی، خادم قوّت نامیه است به دو جهت:
یکی به اعتبار اینکه غذایی، تحصیل غذا می نماید از برای نمو و فعل نامیه در آن.

و دیگر به اعتبار اینکه، قسمت نمودن غذا بر اعضای اصلیه و در آوردن و نفوذ فرمودن غذا در میان اجزای اعضای اصلیه و الصاق غذا به آن اعضاء در هنگام نمو، فعل قوّت غذایی است لیکن به فرمان قوّت نامیه، و نسبتی که قوّت نامیه اقتضای آن نماید. چنانکه شیخ در فصل اوّل از مقاله دوم علم نفس طبیعیات شفا بعد از آنکه تصریح به این که قوّت نامیه و غذایی مغایر یکدیگراند نموده و تفرقه میانه این دو قوّت را به چندین وجه بیان کرده، گفته است که
وَ اَمَّا النَّامِيَةُ فَتَوَعَّزُ اِلَى الْغَاذِيَةِ بِأَنْ تُقَسَّمُ^۲ ذَلِكَ الْغِذَاءُ وَ تُنْفِذَهُ اِلَى حَيْثُ

۱. پیرامون قوّت نامیه و ارتباط آن با قوّت غذایی در کتاب شفاء چنین یاد شده است: قوّت نامیه در آغاز پیدایش خود کاری را انجام می دهد که تنها تغذیه نیست. بیان مطلب آنکه، غایت و مقصود از تغذیه آن بود که گفتیم. اما قوّت نامیه بر خلاف نیروی غذایی، غذا را قسمت می کند... قوّت نامیه مقداری از غذا را از قسمتی از تن گرفته و به قسمت دیگر می افزاید؛ تا پاره ای از بدن از پاره ای دیگر فربه تر نشود و در این کار قوّت غذایی را استخدام می کند... پس قوّت غذایی از حیثی که قوّت غذایی است غذایی را که فراهم آورده به طور تساوی یا نظیر تساوی به بدن می افزاید. اما نامیه به قوّت غذایی اشاره می کند که غذا را به محلی از تن که تربیت آن اقتضا کند بفرستد (روانشناسی شفاء، ص ۵۳ و ۵۴).

۲. اساس: تقسیم.

يَقْتَضِي التَّربِيَةَ خِلَافاً لِمُقْتَضَى الْغَاذِيَةِ. وَ الْغَاذِيَةُ تَخْدُمُهَا^۱ فِي ذَلِكَ لَانَ الْغَاذِيَةَ لَا قِوَّةَ هِيَ الْمُلَصِّقَةُ لَكِنِّهَا تَكُونُ مُتَصَرِّفَةً تَحْتَ تَصْرِيفِ الْقَوَى الْمُرْتَبَةِ^۲.

و در همین فصل در حین بیان تفرقه میانه این دو قوَّت می‌گوید که:

و اما النَّامِيَةُ فَانَّهَا تَسْلُبُ جَانِباً مِنَ الْبَدَنِ مِنَ الْغِذَاءِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ لَزِيادَةٍ فِي جِهَةٍ أُخْرَى فَيُلْصِقُهُ بِتِلْكَ الْجِهَةِ لِتَزِيدَ^۳ تِلْكَ الْجِهَةُ فَوْقَ زِيَادَةِ جِهَةٍ أُخْرَى مُسْتَخْدِمَةً لِلْغَاذِيَةِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ^۴.

و مخفی نماند که از این کلمات شیخ و بعضی دیگر از سخنان او که در همین فصل از کتاب شفا که در باب تفرقه میان قوَّت نامیه و

۱. اساس: یخدمها.

۲. یعنی قوَّت نامیه می‌فرماید به قوَّت غاذیه که قسمت نماید و نفوذ نماید غذا را به وضعی و جهتی که نمو، تقاضای آن می‌نماید. بر خلاف مقتضای طبع غاذیه، چه اقتضای طبع غاذیه آن است که غذا را به وضعی قسمت نماید که بر عرض و عمق بدن بیش از طول افزاید. و نامیه، مقتضای عکس این است. و قوَّت غاذیه در این کار، خدمتکار قوَّت نامیه است. زیرا که در حالت نمو و از برای نمو، البته غاذیه غذا را به اعضای اصلی می‌چسباند. و به این فعل سبب نمو می‌شود ولیکن به فرمان قوَّت نامیه.

۳. اساس: لیزید.

۴. یعنی قوَّت نامیه باز می‌گیرد از جانبی و سمتی از بدن قدری از غذا را که در کار دارد که به آن غذا جانب دیگر بدن را زیاد کند. پس می‌چسباند آن غذایی را که از طرف دیگر بدن باز گرفته است به این طرف تا این که طرف زیاد سازد و نمو فرمایدش از آن طرف. و قوَّت نامیه در همگی این افعال خدمت می‌فرماید غاذیه را. پس قوَّت غاذیه به فرمان قوَّت نامیه این کارها را می‌کند و او را از بار گرفتن غذا از طرفی از بدن و به طرفی دیگر آوردن. این است که نامیه غذا را بر هر سه جهت بدن به یک نسبت قسمت می‌فرماید بلکه طول بدن را بیشتر غذا می‌رساند تا آن که افزون‌تر از دو طرف دیگر که عرض و عمق بدن است گردد.

غاذیه گفته است ظاهر می‌شود که فعل نامیه در افزودن، جهت طول
اعضاء بیشتر از جهت عرض و عمق است و فعل آن مختص اعضاء
اصلیه است. و فعلی که مقتضای طبع قوّت غاذیه است در افزودن
[8a] عرض و عمق اعضاء بیشتر از جهت طول است. و این فعل
غاذیه در اعضای غیر اصلیه مانند لحم بیشتر از اعضای اصلیه است.
و آنچه در سنّ نمو از تغذیه اعضای اصلیه به مقتضای نمو و غذا را
بیشتر از قدر متحلّل به آنها رسیدن از برای نمو واقع می‌شود هر
چند از غاذیه^۱ صادر می‌گردد. لیکن فعل این قوّت به تنهایی نیست و
مقتضای این قوّت نیز این فعل نیست بلکه در این وقت، فعل مذکور
از غاذیه صادر می‌شود لیکن به فرمان نامیه و به حسب اقتضاء و
تصرف نامیه در آن. پس در این فعل، غاذیه خادم نامیه است. و
تغذیه غیر اعضای اصلیه مانند لحم، در تمام عمر خواه مساوی قدر
متحلّل باشد و خواه بیشتر و خواه کمتر، و زیاد نمودن اعضای
اصلیه در حین نمو و بعد از آن. لیکن زیادتى که آن را فربهی گویند
نه نمو. یعنی به عرض و عمق بیشتر از طول افزودن و رسانیدن
غذای مساوی قدر متحلّل یا کمتر به اعضای اصلیه، بعد از سنّ نمو،
فعل غاذیه به تنهایی است. و نامیه را دخی و مجزومیتی در این
افعال نسبت به غاذیه نیست.

و اما قوّت غاذیه به سه شعبه منشعب می‌گردد:

یکی را قوّه محصله گویند و این قوتی است که تحصیل جوهر، بدل ما یتحلّل می‌کند. و آن دم^۱ و خلطی است که بالقوّه، قریب به فعل شایستگی، بدلیّت آنچه از اعضاء به تحلیل رفته است داشته باشد^۲.

و دویم قوّه ملصقه است و این قوتی است که آنچه را محصله تحصیل نموده است ملصق می‌نماید و می‌چسباند به اعضاء. سیم قوّه مشبهه است و این قوتی است که آنچه را ملصقه چسبانیده است به عضو، شبیه می‌سازد در جمیع صفات از رنگ و قوام به آن عضو. این قوت را مغیره ثانیه نیز می‌نامند. و در این که غاذیه، مجموع این سه قوت است یا قوتی است غیر این [8b] سه قوت، خلاف است.

و اعتقاد علامه آن است که غاذیه، عبارت از مجموع این سه است. و بر هر تقدیر، غاذیه را چهار خدمتکار است: اوّل جاذبه است. و آن قوتی است که غذا را جذب می‌نماید و می‌کشد به سوی عضو.

و دویم ماسکه است. و آن قوتی است که آنچه را جاذبه کشیده و آورده است نگاه می‌دارد در آن عضو، مدتی که هاضمه فعل خود را در آن چیز بکند.

۱. در اینجا به معنای خون است.

۲. در حاشیه نسخه اساس آمده است: تحقیق معنی اتصاف دم و خلط به شایستگی بدلیّت مذکور در حل کلام شیخ در باب همین قوت، بعد از این مذکور می‌گردد.

و سیم هاضمه است. و آن قوتی است که آنچه را جاذبه آورده و ماسکه نگاه داشته است می‌گرداند به حالتی که به سبب آن حالت، مهیا می‌شود از برای فعل مغیره ثانیه در آن.

و چهارم دافعه است. و آن قوتی است که دفع می‌کند آنچه را صلاحیت غذائیت و جزو عضو شدن نداشته باشد یا آنکه داشته باشد لیکن از غذای عضو زیاد آمده باشد و اعضاء به آن محتاج نباشند.

و اما قوتی که تصرف نماید در غذا به جهت بقای نوع منقسم می‌گردد به دو قوت:

یکی راقوت مصوره گویند.

و دیگری راقوت مولده.

و قوت مولده نیز منقسم می‌گردد به دو قوت:

یکی آنکه تصرف می‌نماید در غذا به جهت تولید منی. و منی را در مرد و زن به هم می‌رساند و ماده منی را از سایر اخلاط جدا می‌سازد. و بعضی این قوت را محصله گویند.

و دوم آن است که هر جزوی از منی را متکیف به مزاجی خاص می‌سازد که به سبب آن مزاج، آن جزو منی، استعداد به هم رساند که عضوی خاص از آن مخلوق گردد و این قوت را قوه مغیره اولی گویند!

۱. پیرامون کارکردهای قوت مولده در شفاء چنین آمده است: نیروی مولده دوکار دارد که اولش اینست

و اما قوّت مصوّره، قوّتی است که به فرمان ایزد تعالی متشکّل می‌سازد هر جزوی از منی را به صورت عضوی که مغیّره اوّلی آن جزو را مستعد از برای تخلّق آن عضو از آن نموده است.

پس قوّت [9a] مصوّره، قوّتی است که صادر می‌شود از آن تخطیط^۱ اعضاء یعنی تمیز هر یک از دیگری و تشکیلات اعضاء از استقامت بعضی و انحنای^۲ بعضی و استدارت بعضی و مانند آن و تجویفات اعضاء و ثقبتهای اعضاء و ملاست اعضاء و خشونت اعضاء و وضعهایی مانند آنکه بعضی باید در وسط باشند و بعضی در کنار و غیر اینها از هر امر و حالتی که متعلق به خلقت و تمام شدن اعضای بدن باشد.

و مخفی نماند که در اینکه اوّل عضوی که تمیز می‌یابد از ماده منویّه و شروع به خلقت آن می‌شود خلاف، واقع شده. بعضی گویند دل است و بعضی گویند دماغ است و بعضی گویند ناف است و بعضی گویند جگر است و بعضی غیر این اعضاء را نیز گفته‌اند.

لیکن محققان را اعتقاد آن است که اوّل عضوی که شروع به خلقت آن می‌شود دل است هر چند خلقت بعضی از اعضاء مانند ناف، پیش از تمام شدن خلقت قلب تمام گردد. و نقل دلایل هر یک

⇒ است که بذر بیافریند و آن را شکل و صورت بخشد. کار دومش این است که در استحاله دوم به صور این بذر قوا، تصاویر اشکال؛ عدد، خشونت، ملاست و دیگر امور از این شمار، بیخشد و همه این امور را باتدبیر خداوند تنهادر جبروت انجام می‌دهد (روانشناسی شفاء، ص ۵۴).

۲. اساس: اعضای.

۱. اساس: تخلیط.

موجب تطویل؛ و مناسب مقام نیست.

و دیگر مخفی نماند که آنچه در باب قوّت مصوره نوشته شد اعتقاد اطباء و برخی از حکماء است ولیکن آنچه موافق مذاهب اهل ملل، خصوصاً شریعت غرّای احمدی و ملّت بیضای محمدی است صلی الله علیه و آله، آن است که قوّت مصوره وجودی ندارد. و این افعال از محض قدرت وضع ایزدی تعالی شأنه صادر می‌گردد. و بعضی از محققین حکماء نیز پیروی شریعت در این معنی نموده‌اند.

و از آن جمله خاتم المحققین نصیر الملة و الدین - ره - در کتاب تجرید العقائد گفته است: و المصورة عندی باطلة. یعنی قوّت مصوره در نزد من و به مذهب من باطل و از حلیه جمله هستی، عاطل است.

و دیگر مخفی نماند که وضع و کیفیت خلقت [9b] جنین را چنین گفته‌اند که اولاً منی را در رحم، زبدیّت و حالتی شبیه به کف، عارض می‌گردد و بعد از آن مخلّقه می‌شود و بعد از آن مُضْغَه.

و مدّت زمان زبدیّت آن شش روز است یا هفت روز از اوّل استقرار منی در رحم، و در این مدت فعل و تأثیر قوّت مصوره در ماده منویه، محتاج به استمداد غذا از رحم نیست.

و بعد از این ایام، مکان دل در وسط منی، معین و جزوی که از آن دل مخلوق گردد از سایر اجزای منی، ممتاز می‌گردد.

و بعد از آن غذای طمشی از رحم، شروع به رسیدن به منی می‌کند و منی، متغیّر از صورت زبدیّت و شروع به استعداد از برای قبول صورت علقیّات می‌نماید.

و بعد از آن تا تمام گشتن شانزده روز از ابتدای استقرار منی در رحم، علقه می‌گردد.

و بعد از گذشتن دوازده روز از این مدت مضغه می‌گردد.

و بعد از آن جدا می‌گردد و ممتاز می‌شود سر از دوشها.

و تا سی و پنج روز یا چهل و پنج روز گذشته از اوّل استقرار

منی در رحم جمیع اعضاء مخلوق و صورت جنین کامل می‌گردد.

و چون این مدت، مضاعف شود جنین آغاز حرکت نماید. پس

در صورت تکمیل صورت جنین در سی و پنج روز بعد از هفتاد

روز و در صورت چهل و پنج روز بعد از نود روز، ابتدای حرکت

جنین است.

و هر گاه مدت حرکت، دو برابر زمان اوّل قرار منی در رحم تا

ابتدای حرکت گردد؛ هنگام وضع حمل باشد. پس در صورتی که از

اوّل استقرار تا اوّل حرکت هفتاد روز باشد چون دو هفتاد دیگر که

زمان حرکت است که یکصد و چهل روز باشد بر آن افزوده شود

دویست و ده روز می‌گردد که آن هفت ماه است. پس طفل در این

صورت در هفت ماه، کامل و متولّد گردد. و بر تقدیری که از اوّل

استقرار تا اوّل [10a] حرکت نود روز باشد دو نود که یکصد و هشتاد

روز باشد زمان حرکت است چون بر آن مدت افزوده شود دویست و هفتاد روز که نه ماه باشد گردد. پس فرزند در این صورت، بعد از نه ماه متولد شود و همین معنی است وجه این که طفلی که در غیر این دو مدت متولد گردد باقی نمی ماند.

و بیاید دانست که چون در مراتب افعال قوای طبیعی تأملی رود ظاهر می گردد که بعضی از این قوّتها، مخدوم مطلق اند و آن قوّت مصوره است که مخدوم همگی قوّتها است بعضی را به واسطه و بعضی را بی واسطه.

و بعضی خادم مطلق و آن جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است که خادم همگی قوّتها اند بعضی را به واسطه و بعضی را بی واسطه.

و بعضی از جهتی خادم و از جهتی مخدوم اند و آن غاذیه و نامیه و مولده است. چه غاذیه خادم نامیه و هر دو خادم مولده و هر سه خادم مصوره اند و مخدومیّت غاذیه، به اعتبار خادمیت جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است مر آن را.

فصل سیم

در بیان جنس سیم از اجناس قوّتها که آن جنس قوّت حیوانی است

و این قوتی است که حیات و زنده بودن شخص به این قوّت است. و به سبب سریان این قوّت در بدن، بدن زنده از مرده ممتاز است و اعضاء از فاسد شدن و متعفن گشتن محفوظند.

و این قوّت چون در اعضاء نفوذ نماید مهیا و مستعد می‌سازد اعضاء را از برای قبول قوّتهای دیگر که آن قوّت نفسانیه و قوّت طبیعی است. یعنی تا قوّت حیوانی به اعضاء نیاید اعضاء قبول قوّت نفسانی که مبدأ حس و حرکت ارادیه است ننماید. و همچنین قبول قوّت طبیعی حیوانی که آن تصرف در غذا است تا این که جزو بدن حیوانی [10b] گردد نتواند نمود. چه قبول این دو قوّت، فرع حیات

عضو است. و چون قوّتی که سبب حیات است در عضوی نباشد قبول این دو قوّت را نشاید. و قومی^۱ دلایلی آورند بر مغایرت هر یک از این سه قوّت با دیگری گفته‌اند که ایراد آن باعث طول کلام است و مناسب مقام این است.

و ببايد دانست که قوّت حیوانی چنانکه اعضاء را مهيای قبول قوّت‌های دیگر می‌نماید همچنین مبدأ و مصدر رفتن روح به اعضاء و حرکت نفس و حرکات لازمه تنفس از حرکت ریه و بعضی حجابها و حرکت قانون نبض از حرکات انبساطیه و انقباضیه قلب و شرايين می‌گردد. و در همه این مطالب کلام شیخ در مبحث قوای قانون که:

و هذه القُوَّةُ مع انها مُهَيَّئَةٌ^۲ لِلْحَيَوَةِ فَهِيَ اَيْضاً مَبْدَأُ حَرَكَةِ الْجَوْهَرِ الرُّوحِيِّ اللَّطِيفِ^۳ اِلَى الْاَعْضَاءِ وَ مَبْدَأُ بَسْطَةٍ وَ قَبْضَةٍ لِلتَّنَسُّمِ^۴ وَ التَّنَقُّى عَلَى مَا قَبْلَ كَانْهَا مَعَ الْقِيَاسِ اِلَى الْحَيَوَةِ تُفِيدُ^۵ اَنْفَعَالاً وَ بِالْقِيَاسِ اِلَى اَفْعَالِ النَّفْسِ وَ النَّبْضِ تُفِيدُ^۶ فَعْلًا^۷.

تصریح لیکن بر تقدیری که نفس به تحریک فاء خوانده شود

۱. اساس: قوم.

۲. اساس: مهیه.

۳. اساس: لطیف.

۴. اساس: للتسنیم.

۵. اساس: یفید.

۶. اساس: یفید.

۷. یعنی قوّت حیوانیه با آن که مهیا می‌سازد بدن را از برای قبول حیات؛ همچنین مبدأ حرکت، جوهر لطیف روح است به اعضای مبدأ حرکت انبساطیه و انقباضیه روح است از برای ترویج و تنقیه آن از ابخره دخانیه. چنان که اطباء گفته‌اند. پس گویا که کار این قوّت نسبت به حیات افاده انفعال است زیرا که اعضاء را قابل قبول حیات می‌کند و قبول انفعال است و نظر به افعال نفس و نبض کار آن افاده فعل است چه روح را متحرک می‌سازد و حرکت فعل است.

مراد از آن تنفس باشد.

مخفی نماند که در حرکت دل و شرائین، قوّت حیوانی مستقل است و هیچ قوّتی را در آن به غیر آن دخیلی نیست. و در حرکت تنفس، اراده را دخیلی هست چنانکه شیخ در مقاله اوّل از فن عاشر از کتاب ثالث قانون در بیان احوال تنفس گفته، که:

النَّفْسُ يَتِمُّ بِحَرَكَتَيْنِ وَ وَقَفَتَيْنِ بَيْنَهُمَا، عَلَى مِثَالِ مَا عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِي النَّبْضِ، إِلَّا أَنَّ حَرَكَةَ التَّنَفُّسِ ارَادِيَّةٌ يُمَكِّنُ أَنْ تَتَغَيَّرَ^۱ بِالْارَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ وَ النَّبْضُ طَبِيعِيٌّ صِرْفٌ^۲.

چه مفهوم این کلام شیخ آن است که حرکت نفس، طبیعی صرف نیست بلکه اراده را در آن تصرفی هست. و ممکن است حرکات تنفس را مقدّم و مؤخّر ساختن و دیگر تغییرات از وضع طبیعی [11a] آن دادن، به خلاف نبض که در حرکت آن اراده را دخیلی نیست و حرکت آن طبیعی صرف است. و شکی نیست که مدخلیّت اراده در حرکت تنفس، منافاتی با مبدأیّت قوّت حیوانی در آن ندارد. و مخفی نماند که مراد از حرکت طبیعی در این مقام، مقابل حرکت ارادی است و اعم از حرکتی است که مبدأ صدور آن قوّت

۱. اساس: تغیر.

۲. یعنی تنفس، مرکّب است از دو حرکت: که یکی برآوردن نفس است و دیگری باز کشیدن نفس، و از دو سکون میانه این دو حرکت. مانند نبض که آن نیز مرکّب است از دو حرکت انقباضیه و انقباضیه و از دو سکون میانه این دو حرکت. لیکن حرکت تنفس ارادیه، این است یعنی اراده را در آن دخیلی هست و می توان به اراده، حرکت و سکون آن را متغیر و از وضع طبیعی آن را منحرف ساخت به خلاف نفس که اراده در آن دخیلی نیست و طبیعی صرف است.

حیوانی باشد یا قوّت طبیعیّه متصرفه در امر غذا، نه آنچه مبدأ آن قوّت حیوانی باشد یا قوّت طبیعیّه متصرفه در امر غذا باشد و بس. و اگر نه میان این دو کلام که از شیخ منقول شد تناقض خواهد بود. چه در آن جا که گفته و النبض طبیعی صرف، حرکت نبض را مستند به قوّت طبیعیّه ساخته و در آن جا که به قوّت حیوانیه داده.

و دیگر آنکه دعوی انحصار حرکات دافعه در بدن به سه قسم، صحیح نخواهد بود. چه قومی^۱ حرکات موجود در بدن را منحصر به سه قسم می دانند:

ارادیّه صرفه،

و طبیعیّه صرفه،

و مرکّب از هر دو.

و چنین گفته اند که حرکات بدنیه یا باشعور است و آن ارادیه است. و یابی شعور است و آن طبیعیّه است و یا مرکّب از هر دو است.

و در صورتی که از طبیعی، معنی اعم مراد نباشد حرکت تنفس و نبض و اشباه آن از حرکاتی که مبدأ آنها قوّت حیوانیه است از این سه قسم خارج و قسم رابعی می گردد. پس باید که طبیعی را مقابل ارادی دانست که رفع تناقض از کلام شیخ شده و دعوی انحصار مذکور، صحیح باشد و به همین معنی قوّت طبیعیّه.

و این که قوَّت حیوانیه داخل قوَّت طبیعیّه به معنی اعم است، شیخ در همین مبحث قوَّت حیوانیه اشاره نموده که بعد از آن که معنی نفس را به اعتقاد فلاسفه بیان نموده گفته است:

و اما اذا لم يُرَدِّ بالنَّفْسِ هذا المعنى بل عُنيَ بِهِ قُوَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ ادْرَاكِ مَا وَ تَحْرِيكِ [11b] يَصْدُرُّ عَنْ ادْرَاكِ مَا بَارَادَةٍ مَا وَ أُريدَ بالطَّبِيعَةِ كُلُّ قُوَّةٍ يَصْدُرُّ عَنْهَا فِعْلٌ فِي جِسْمِهَا عَلَى خِلَافِ هَذِهِ الصُّورَةِ لَمْ تَكُنْ^۱ هَذِهِ الْقُوَّةُ نَفْسَانِيَّةٌ بَلْ كَانَتْ طَبِيعِيَّةً وَ أَعْلَى دَرَجَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ الَّتِي يُسَمِّيهَا الْأَطْبَاءُ طَبِيعِيَّةً^۲.

چه: مشار الیه بهذه در کلام او لم یکن هذه القوه نفسانية، قوَّت حیوانیه است. پس مراد از قولش بل کانت طبعیّه طبیعی به معنی اعم باید باشد. پس حرکت مستنده به این قوَّت نیز اعم از حرکت مستنده به طبیعیّه به معنی خاص خواهد بود.

ولیکن مخفی نماند که علامه در شرح در مبحث این که تمام حرکات اعضای صاحب لیف عصبی، به لیف است در باب حرکات قلب و نبض و امثال آن گفتگوی بسیاری نموده و بعد از قیل و قال بسیار، حرکات موجوده در بدن را منحصر در سه قسم ندانسته و به قسم رابعی قایل شده و آن را حرکت تسخیریّه نامیده و به این

۱. اساس: لم یکن.

۲. یعنی هر گاه مراد از نفس آنچه مراد فلاسفه است نباشد بلکه مراد از آن قوتی باشد که مبدأ ادراکی و مبدأ حرکتی که از او صادر شود باشد. و مراد از طبیعت بر قوتی باشد که کار آن بر خلاف نحو باشد قوَّت حیوانیه از قوَّت های نفسانیه نخواهد بود بلکه از قوَّت های طبیعیّه خواهد بود لیکن مرتبه و شرافت آن بیشتر از قوَّت طبیعیّه، به اصطلاح اطباء خواهد بود.

تحقیق مباحث بسیاری کرده است و چون نقل کلام او و نقد و تلخیص و جرح و تعدیل آن در تنقیح مقام مهم است پس تطویل کلام به ذکر آن قصوری ندارد.

باید دانست که علامه در همین مبحث قانون از قرشی نقل کرده که خلاصه‌اش این است که قرشی می‌گوید:

که حرکات معده از برای جذب غذای عام و امساک و رفع آن مرغذای مذکور را و حرکات رحم از برای جذب منی و امساک منی و دفع جنین و امثال آن نزد ما از جمله حرکات ارادیه اند. زیرا که حرکت طبیعی به یک جهت می‌باشد و حرکات مذکوره به جهات مختلفه‌اند.

و در اثبات این مدعا گفتگوی طویل الذیلی می‌نماید که مثل آن در این مقام، دخلی ندارد. و بعد از آن علامه کلامی می‌گوید که خلاصه آن این است:

که حرکت یا ذاتیه است یا عرضیه.

و حرکت ذاتیه یا بسیط است [12a] یعنی بر یک نهج است و یا مرکب به جهات مختلفه است.

و حرکت بسیطه یا تابع اراده است و آن حرکت فلکیه است.

و یا تابع اراده نیست و آن حرکت طبیعی است.

و حرکت مرکبه یا حیوانیه است یا غیر حیوانیه.

و حیوانیه یا با اراده است و آن را ارادیه نامند.

یا به غیر اراده است و حرکت مرگب غیر ارادیه تسخیریه است.
و حرکت مرگب غیر حیوانیه، نباتیه است.
و حرکت عارضیه یا چنان است که گویا متحرک جزو محرک یا
محرک، مکان متحرک است و این را حرکت عارضیه گویند.
و یا چنان نیست آن را قسریه نامند.

پس حرکت تسخیریه، حرکتی است که مرگب و حیوانی باشد و
تابع اراده نباشد مانند حرکت نبض. پس بنابراین، حرکات موجوده
در بدن منحصر در سه حرکت نیست که ارادیه و طبیعی و مرگب از
این دو باشد؛ بلکه در بدن قسم رابعی از حرکت هست که عبارت از
تسخیریه باشد. و چون جمهور اوایل و اواخر از این حرکت
تسخیریه غافل گشته‌اند و اعتقادشان این بوده که حرکت بدنیه باید
منحصر در سه حرکت باشند و این که ما تسخیریه نامیده‌ایم باید که
داخل یکی از این سه حرکت باشد و حال آنکه داخل هیچ یک
نیست افتاده‌اند در آنچه افتاده‌اند.

چه بعضی می‌گویند که این حرکت طبیعی نیست زیرا که مرگب
است پس باید که ارادیه باشد. و منازعان ایشان می‌گویند که ارادیه
نیست. پس باید که طبیعی باشد و هر دو قول باطل است. چه از
نبودن این حرکت طبیعی، لازم نیست که ارادیه باشد و از نبودن آن
ارادیه، لازم نیست که طبیعی باشد.

و از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود فساد دعوای انحصار مطلق

حرکات در چهار حرکت. و تردید در بیان آن به این نحو یا در متحرک موجود است و یا در مقارن متحرک [12b] موجود است.

دویم حرکت عرضیه است:

و قسم اوّل یا حرکت متحرک مستفاد است به سبب خارجی یا نیست.

اوّل حرکت قسریه است.

و دویم یا به اراده است یا بی اراده:

اوّل حرکت ارادیه است.

و دویم حرکت طبیعیه.

زیرا که می‌گوییم که قسم دویم طبیعیه است که بر یک نهج باشد که اگر بر یک نهج نباشد آن حرکت تسخیریه است و این تحقیق را بشناس و بفهم که نفیس است و شریف.

این است خلاصه کلام علامه در تحقیق حرکت تسخیریه. و مخفی نماند که آن کلامهایی که از شیخ نقل شد ظاهر شد که حرکت طبیعیه در حرکتی که بی اراده^۱ و بر یک نهج باشد منحصر نیست و حرکت طبیعیه را طلاق بر مقابل حرکت ارادیه نیز می‌نمایند. یعنی در حرکت ذاتیّه غیر قسریه که تابع اراده نباشد استعمال می‌نمایند. خواه آن که آن حرکت، بسیط باشد و خواه مرکّب و خواه از قوّت طبیعیه متصرفه در امر غذا صادر شده باشد

۱. اساس: پی اراده.

مانند حرکات معده و رحم، و خواه از حیوانیه مانند حرکت نبض و خواه از طبیعت خاص به اصطلاح حکماء مانند حرکت حجر نازل. پس حرکتی که علامه آن را تسخیریه نامیده از اقسام حرکت طبیعی به معنی عام است. پس دعوای انحصار قوم، حرکات موجوده در بدن را به سه حرکت که آن ارادیه و طبیعی و مرکب از هر دو باشد و همچنین حصر مطلق حرکات به چهار که آن عرضیه و قسریه و ارادیه و طبیعی باشند صحیح و حق است و قول به وجود قسمی رابعی یا خامس در کار نیست. و چگونه چنین نباشد و حال آنکه تصویب کلام شیخ به اطلاق معنی طبیعت بر معنی اعم، چنانکه گفته شد ضرور است.

و دیگر چنانچه دانسته شد شیخ خود تصریح به این معنی نموده [13a] و دیگر آن که بسیار بعید است که همگی قوم، دعوای انحصار حرکات موجوده در بدن را به سه و انحصار مطلق حرکات را به چهار نموده باشند و مرادشان از حرکت طبیعی حرکت به معنی خاص که آن بر نهج واحد است باشد و از حال حرکات مرکبه غیر ارادیه مانند نبض و امثال آن غافل گشته باشند.

و طرفه تر این که علامه به معنی اعمی که گفته شد متفطن شده و در آخر شرح این مبحث در طی بحثهایی که بر قرشی و مسیحی و شیخ می‌کند به تقریبی از جانب شیخ در بحث بر خود^۱ به عنوان فان قیل می‌کنند که یکی از آنها این است که نزد شیخ، حرکت تسخیریه

۱. ابهام در متن خود رساله وجود دارد.

قسمی از حرکت طبیعی است زیرا که حرکت بلاشعور نزد شیخ طبیعی است خواه بر نهج واحد باشد و خواه به جهات مختلفه متعدده، چه در شفا گفته است که: وَ رُبَّمَا قِيلَ اسْمُ الطَّبِيعِيَّةِ عَلَى كُلِّ قُوَّةٍ يَصْدُرُ عَنْهَا فِعْلُهَا بِلا ارادة^۱.

و بعد از آن علامه جوابی از این بحث گفته است که چون نزد قرشی و مسیحی هر دو مسلم است که حرکت طبیعی آن است که بر یک نهج باشد و کلام شیخ که و ربما قیل گفته است مشعر است به این معنی، چه معنی ربما قیل آن است که گاهی بر معنی اسم طبیعت را اطلاق می نمایند؛ پس مشعر است به اینکه اطلاق اکثری حرکت طبیعی بر آن است که بی اراده و بر یک نهج باشد و بر معنی اعم اطلاق حرکت طبیعی اقل است. پس بر قرشی گوئیم که از طبیعی نبودن حرکات مذکوره، لازم نیست که از ادویه^۲ باشند زیرا که تسخیریه اند. و بر مسیحی گوئیم که ارادیه نبودن حرکات مذکوره لازم نیست که طبیعی باشد زیرا که تسخیریه اند. تمام شد کلام علامه در این باب.

و مخفی نماند که از غفلت مسیحی و قرشی از معنی اعم طبیعت بحثی که بر ایشان وارد است این است که از نبودن حرکت مانند نبض، حرکت طبیعی به معنی خاص یعنی بر نهج واحد لازم نیست که حرکت مذکوره ارادیه باشد. [13b] چه حرکت مذکوره داخل

۱. یعنی بسا باشد که گفته شود نام طبیعت بر هر قوتی که فعل آن بی اراده و شعور ظاهر گردد.

۲. متن چنین است. گرچه در مفهوم ابهام وجود دارد و شاید باید به جای «از ادویه» آن را «ارادیه» دانست.

طبیعی به معنی عام و قسمی از آن است. و همچنین از ارادیه نبودن حرکات مذکوره، لازم نیست که داخل طبیعی به معنی خاص باشد، چه از اقسام طبیعی به معنی عام است نه این که بحث بر سخنان قومی^۱ که حرکات موجوده در بدن، منحصر در سه حرکت و مطلق حرکات، منحصر در چهار است نماید. و گوید که انحصار مذکور مخلوط و مغلوط است. و تقسیم رابعی با خاصیتی قایل شود و آن را تسخیریه نامد و اسناد غفلت از این قسم حرکت به جمهور دهد.

و همچنین سخن علامه در این مقام که کلام شیخ و ربما قیل گفته است مشعر است به اینکه اطلاق طبیعت بر معنی خاص بیشتر است از اطلاق آن بر معنی عام، صورتی ندارد. چه همین که جایز است اطلاق آن بر معنی عام که او قلیل باشد احتیاج به اصطلاح تازه نیست. و تشنیع به قومی^۲ به اسناد غفلت ایشان از آن قسم حرکت و ادعای نقض حصری که در حرکات گفته اند صورتی ندارد. و حال آنکه شیخ، مکرر استعمال طبیعت را به معنی اعم نموده چنانکه کلامی که از او در مبحث تنفس و غیر آن نقل نمودیم صریح است در آن.

بلی اگر علامه بحثی بر قوم نمی کرد و به نحوی که گفته شد توجیه و تصحیح کلام ایشان در باب حصرهایی که گفته اند می نمود ولیکن در آن فرد، حرکت طبیعی که بر نهج واحد نباشد وضع

۲. اساس: قوم.

۱. اساس: قوم.

اصطلاحی می‌کرد و آن را تسخیریه می‌نامید و بحث را به طریقی که گفته شد مختص مسیحی و قرشی می‌کرد کسی را با او نزاعی در اصطلاح مذکور نمی‌بود. و این هذا من ذاک.

و مخفی نماند که علامه، نقل کلام شیخ را به تمام ننموده چه شیخ در فصل پنجم از مقاله اول از طبیعیات شفاء در تعریف طبیعت بعد از آنکه اشاره به انواع حرکات نموده گفته است که:

الأجسامُ الْمُتَحَرِّكَةُ هَذَا الْحَرَكَاتِ إِنَّمَا تَتَحَرَّكُ عَنْ قُوَى فِيهَا هِيَ مَبَادِي حَرَكَاتِهَا وَ أَفْعَالُهَا فَمِنْهَا قُوَّةٌ تُحَرِّكُ^۱ وَ تُغَيِّرُ وَ يَصْدُرُ عَنْهَا الْفَعْلُ [14a] عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ ارَادَةٍ وَ قُوَّةٌ كَذَلِكَ مَعَ ارَادَةٍ وَ قُوَّةٌ مُتَفَنِّنَةُ التَّحْرِيكِ وَ الْفَعْلُ مِنْ غَيْرِ ارَادَةٍ وَ قُوَّةٌ مُتَفَنِّنَةُ التَّحْرِيكِ وَ الْفَعْلُ مَعَ ارَادَةٍ وَ كَذَلِكَ الْقِسْمَةُ فِي جَانِبِ الشُّكُونِ.

فَالأَوَّلُ مِنَ الْأَقْسَامِ كَمَا هُوَ لِلْحَجَرِ فِي هُبُوطِهِ وَ وَقُوفِهِ فِي الْوَسْطِ وَ يُسَمَّى طَبِيعَةً.

و الثَّانِي كَالشَّمْسِ فِي دَوْرَاتِهَا^۲ عِنْدَ مُحْصَلِي الْفَلَسَفَةِ وَ يُسَمَّى نَفْساً فَلَكِيَّةً.
و الثَّالِثُ كَمَا لِلنَّبَاتِ فِي تَكُونِهَا وَ نُشُوءِهَا وَ وَقُوفِهَا إِذَا^۳ تَتَحَرَّكُ^۴ لَا بِالْإِرَادَةِ حَرَكَاتٍ إِلَى جِهَاتٍ شَتَّى تَغْرِيقاً وَ تَشْعِيباً لِلْأُصُولِ وَ تَغْرِيزاً وَ تَطْوِيراً وَ يُسَمَّى نَفْساً نَبَاتِيَّةً.

۱. اساس: محرک.

۲. اساس: دوارتها، ظاهراً باید دوراتها باشد (ک ب ن).

۳. اساس: اذا، قاعدتاً باید اذ باشد (ک ب ن).

۴. اساس: يتحرك.

و الرابعُ كما لِلْحَيَوَانِ وَ يُسَمَّى نَفْساً حَيَوَانِيَّةً.

و رُبَّمَا قِيلَ طَبِيعَةً لِّكُلِّ مَا يَصْدُرُ عَنْهُ فِعْلُهُ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ^۱ و اختيارٍ حتى يكون العنكبوت إِنَّمَا يُشَبِّكُ بِالطَّبَاعِ و كذلك ما يُشَبِّهُهَا مِنَ الْحَيَوَانَاتِ لَكِنَّ الطَّبِيعَةَ الَّتِي بِهَا الْأَجْسَامُ الطَّبِيعِيَّةُ^۲ طَبِيعَةٌ و الَّتِي تُرِيدُ أَنْ نَقْصَصَ عَنْهَا هَهُنَا هِيَ الطَّبِيعَةُ بِالْمَعْنَى^۳ الْأَوَّلِ^۴.

۱. اساس: روية.

۲. اساس: الطبيعة.

۳. گویا در متن عربی نسخهٔ اساس افتادگی وجود دارد (ک ب ن).

۴. حاصل مضمون کلام شیخ این است که اجسامی که متحرکند به این حرکات باید که قوتی چند در آن اجسام باشند که مبدأ و فاعل حرکت و فعل بر یک جهت و یک وتیره است.

و دیگر قوتی است که با اراده مبدأ حرکت و فعل به یک جهت است.

و دیگر قوتی است که بی اراده، مبدأ حرکات و افعال متفننه است یعنی افعال مختلفه.

و دیگر قوتی است که به جهات مختلفه.

و دیگر قوتی است که با اراده و شعور مبدأ حرکات و افعال متفننه.

و به این نحو است قسمت در جانب سکون یعنی مبدأ سکون نیز مانند حرکت به اقسام چهارگانه منقسم می‌گردد.

پس قسم اول از اقسام مبدأ یعنی مبدأ بی اراده حرکت و فعل بر یک نهج مانند مبدئیتی که در سنگ این است از برای حرکت این سنگ در هنگام فرود آمدن به سوی نشیب و ایستادن آن در وسط یعنی مرکز خویش و این قسم مبدأ را طبیعت می‌نامند.

و دوم از اقسام مبدأ یعنی مبدأ حرکت و فعل بر یک نهج با اراده مانند مبدأیت که به اعتقاد فلاسفه در آفتاب است که مصدر حرکت دوریهٔ آفتاب می‌گردد. و این قسم مبدأ را نفس فلکی گویند.

و سیم از اقسام مبدأ یعنی مبدأ حرکات و افعال متفننه بی اراده مانند مبدائیت که در نباتات است که از آن تَکُون و نمو و وقوف نبات از نمو صادر می‌شود. چه نبات حرکات بی شعور و اراده به جهات مختلفه از ریشه دوانیدن و شاخه جهانیدن و در عرض و طول افزون می‌نماید. و این مبدأ را نفس نباتی گویند.

و چهارم از اقسام مبدأ یعنی مبدأ حرکات و افعال متفننه باشعور و اراده مانند مبدئیتی که در

و پوشیده نیست که شیخ، مبادی حرکات را منقسم به چهار قسم ساخته است. و حاصلش این است که مبدأ حرکت با حرکت مبدأ، بر نهج واحد است و یا مبدأ حرکات به جهات مختلفه است و هر یک یا با اراده است و یا بی اراده. و مبدأ حرکت بر نهج واحد بی اراده را طبیعی نامیده است و مبدأ حرکات به جهات مختلفه بی اراده را نفس نباتیه.

و بعد از آن گفته است که گاهی اطلاق طبیعت بر مبدأ حرکات به جهات مختلفه، بی اراده می نمایند. پس در این صورت نفس نباتیه را طبیعت می نامند.

و در آخر گفته است که طبیعتی که به سبب بودن آن در اجسام، اجسام را طبیعی می نامند و ما می خواهیم که در این جا یعنی در فن طبیعی بحث [14b] از آن نماییم طبیعت به معنی اول است، یعنی مبدأ حرکات بر نهج واحد بی اراده. و چون این مراتب گفته شد گوئیم که از این کلام شیخ، مشخص شد که اطلاق طبیعت بر معنی اعم که به ربا قیل تعبیر از آن نموده آن است که شامل نفس نباتیه باشد. و شیخ تصریح

⇨ حیوان می باشد که افعال و حرکات ارادیّه آن از آن صادر می شود و این مبدأ را نفس حیوانی می گویند. و گاهی اسم طبیعت را اطلاق می نمایند بر هر قوتی که از آن فعلی بی اراده صادر شود یعنی خواه آن فعل بر یک نهج باشد و خواه بر نهج مختلفه. پس بنابراین نفس نباتی را طبیعت می نامند. و گاهی که مبدئی را که افعال صادره از آن بی رویه و اختیار باشد طبیعت می گویند حتی طنیدن عنکبوت تار را و مانند آن از حیوانات را می گویند که از طبیعت صادر شده است لیکن طبیعتی که به سبب بودن آن از اجسام طبیعیّه آن اجسام را طبیعی می گویند و ما می خواهیم که تفحص از چگونگی آن در علم طبیعی نماییم طبیعت به معنی اول است.

نموده که افعال نفس نباتیه و تحریکات آن از تغذیه و تنمیه و تولید مثل بر نهج واحد نیست و بی اراده است.

و پُر ظاهر است که مراد اطباء از قوّت طبیعیّه، قوتی است که مبدأ و مصدر تغذیه و تنمیه بوده آن چه متعلق به نفس نباتیه است از آن صادر شود. پس مراد اطباء از قوّت طبیعیّه و حرکت طبیعیّه نشاید که بر نهج واحد بلا اراده باشد و آنچه بر نهج واحد بلا اراده باشد مصطلح حکماء و طبیعیین است نه اطباء.

پس ظاهر شد که مراد شیخ از ربما قیل گفتن اشاره به اصطلاح طبیعت در معنی اعم است. و این معنی نیز ظاهر است که در اصطلاح شایع، طبیعت را اطباء در خصوص مبدئی که افعال تغذیه و تنمیه و تولید از آن صادر شود استعمال می نمایند. پس، از تضاعیف کلام ظاهر شد که در طبیعت، سه اصطلاح واقع شده است:

یکی اصطلاح طبیعیان،

دویم اصطلاح خاص اطباء که مرادف نفس نباتیه است،

سیم معنی اعم یعنی مبدأ حرکات بلاشعور از هر قوتی صادر

شود.

پس به این معنی اعم از معنی مصطلح حکماء و از معنی خاص مصطلح اطباء و از هر قوتی که فعل آن بلاشعور باشد مانند قوّت حیوانیه خواهد بود.

و بعد از بیان این مراتب، ظاهر شد که سخنان قرشی و علامه و

امثال ایشان را در حرکت طبیعی، مسلم داشتن که به اعتقاد اطباء آن است که بر نهج واحد باشد و حرکات نبض و امثال آن را از این جهت بعضی ارادیه دانستن [15a] و بعضی تسخریه نامیدن، ناشی از فعل غفلت است.

و این معنی نیز ظاهر^۱ است که بنابراین از برای دخول حرکات متفنه در حرکت طبیعی، محتاج به تعمیم معنی طبیعت نیست. لیکن تعمیمی که بیان آن گذشت به جهت دخول حرکتی است که منشأ آن قوّت حیوانیه باشد مانند حرکت نبض چه در اصطلاح خاص اطباء، قوّت حیوانیه را قسیم قوّت طبیعی نموده‌اند. پس در هنگامی که طبیعت بر خصوصیت خود باقی باشد یعنی مختص قوّت می‌دانند و به تنمیه و تولید باشد و بس، که او شامل حرکات متفنه باشد. حرکات صادره از قوّت حیوانیه را به آن مستند نتوان ساخت. لهذا اشاره به جواز تعمیم معنی آن به حیثیتی که شامل قوّت حیوانیه گردد شد.

و دیگر مخفی نماند که علامّه، نفس را در کلام شیخ که و بالقیاس الی افعال النفس و النبض یفید فعلاً به سکون فاء خوانده که مراد نفس ناطقه باشد. و تشنیع به جماعتی که به تحریک فاء خوانده که مراد تنفس باشد زده است. و گفته است که اطباء را اعتقاد آن است که حرکت تنفس، ارادی است پس مستند به قوّت حیوانیه به اعتقاد

ایشان نتواند بود.

و مخفی نماند که بعد از آنکه معلوم شد که حرکت تنفس ارادیه، صرفیه نیست و مراد از ارادیه بودن حرکت مذکوره است که اراده را در آن دخلی هست و مبدأ حرکت تنفس، قوّت حیوانیه است؛ تشنّیع علامه به جماعتی که به تحریک فاء خوانده‌اند به علّت اینکه حرکت تنفس ارادیه است صورتی ندارد.

بلی نفس را به سکون فاء خواندن نیز جایز است بلکه انطباق که به سوق کلام شیخ، اقرب است. و بر تقدیر سکون فاء، مراد از افعال نفس حرکات ارواح است به ظاهر یا به باطن در هنگام عروض فرح و عروض خوف و عروض غم و عروض غضب و اشباه آن. و مراد از مبدئیت، [15b] قوّت حیوانیه نسبت به این عوارض علیّت تحریک و بسط و قبض ارواح به ظاهر و باطن بر حسب اقتضای هر یک از عوارض است، چه منشأ و فاعل قریب بلاواسطه حرکات مذکوره قوّت حیوانیه است که در ارواح و قایم به ارواح است.

و چون علّت تحریک حیوانیه مراد از ادراک نفس ناطقه است مثلاً امری ملایم یا امری منافر را، لهذا حرکات مذکوره را منسوب به نفس ساخته از افعال نفس، شعر داند مانند تمام حرکات ارادیه، که هر چند فاعل قریب اینها محرکه‌اند لیکن چون علّت تحریکات مذکوره ادراک نفس ناطقه است مراموری چند را حرکات را به نفس منسوب ساخته‌اند. و همچنین است حال در افعال و حرکات طبیعی که از قوای طبیعی متصرفه

در امر غذا در بدن واقع می‌شود لیکن حرکات طبیعی، تابع ادراک نفس، امری به حس نیست بلکه تحریکات مذکوره ناشی از تعلق نفس به بدن و تدبیر نفس مر بدن را در امر تغذیه و تنمیه و تولید می‌گردد.^۱

و تحقیق این مقام آنچه از تضاعیف کلام شیخ خصوصاً در فصل قووت حیوانیه قانون و در فصل سیم و چهارم از مقاله اول از علم

۱. در حاشیه نسخه آمده است: و به این که حرکات مذکوره را حکماء مستند به نفس می‌دانند محاکم در شرح کلام شیخ و در اشارات از باب حرکات نفس تصریح نموده و گفته است: و حرکاتها أما حرکات النفس السماویة و أما حرکات النفس الارضیه و هی یصدر عنها أما بشعور او ارادة و هی الحركات الاختیارية: أولاً بالشعور فاما أن یكون تصرفات فی مادة الغذاء و هی الحركات المنسوبة الی النفس النباتية بوجودها فی النباتات كما فی الحيوانات و مبادئها یسمى قوئاً طبیعیة فاما ان لا یكون كذلك کحرکات النفس بالحركات الارواح عند عروض کیفیات النفسانية.

و حاصل معنی این کلام این است که حرکات نفس یا حرکاتی اند که صادرند از نفوس متعلقه به اجرام سماویه اند و یا حرکاتی اند که صادرند از نفوس متعلقه به اجرام ارضیه. و حرکات نفوس ارضیه یا باشعور و اراده، از آن نفس صادر می‌شود و آنها را حرکات ارادیه گویند و یا بی شعور از آن نفوس صادر می‌شوند. و این قسم حرکات یا حرکاتی اند که به سبب تصرف آن نفوس در ماده غذا از آنها صادر می‌گردد یا چنان نیستند.

و قسم اول را منسوب می‌سازند به نفس نباتیه به اعتبار بودن آن حرکات در نباتات چنان که در حیوانات می‌باشند و مبادی این حرکات را قوای طبیعی گویند.

و قسم دوم یعنی حرکات صادره بلاشعور از نفوس عرضیه متعلق به امر غذا مانند حرکات نبض و حرکات ارواح نزد عروض کیفیات نفسانیه اند. و مخفی نماند که این کلام محاکم نیز دلالت دارد به وجود اصل قوتی که اطباء آن را حیوانیه می‌گویند. چه شکی نیست که حکماء در حرکات ارادیه و طبیعی به وجود قوتی چند که مبدأ حرکات مذکوره و آلت نفس در آن تحریکات نفس باشند قایلند. و هرگاه حرکات ارواح و حرکت نبض را قسیم حرکات ارادیه و طبیعی دانند و منسوب به نفس سازند باید به قولی نیز که آلت نفس در تحریکات مذکوره باشد قایل باشند.

نفس طبیعیات شفاء مستفاد می‌گردد این است که به اعتقاد حکماء بعد از تعلق نفس ناطقه به بدن، قوّتهایی که در بدن می‌باشد به تسخیر و فرمان نفس، افعال از آن قوّتها صادر می‌گردد. چه مبرهن است که بی‌وساطت فعلی از نفس ناطقه، صادر نمی‌تواند گشت. پس حرکات ارواح به اعضاء، خواه به جهت حفظ حیات و خواه در حالت عروض عوارض نفسانیه و حرکات قلب و شرابین و حرکاتی که تابع آنها است فعل نفس است لیکن به وساطت قوّتی.

و چون ظاهر است که قوّت محرکه ارواح به حرکات مذکوره، غیر قوّت محرکه نفسانیه^۱ و قوّت طبیعی است چه از قوّت محرکه نفسانیه [16a] به غیر حرکات ارادیه و از قوّت طبیعی غیر حرکات ضروریه در امر غذا صادر نمی‌گردد. پس به وجود اصل قوّتی، به غیر این دو قوّت که منشأ و فاعل قریب حرکات ارواح و افعال ضروریه در امر حیات گردد حکماء نیز قایلند. و اگر به وجود قوّتی قایم به روح قلبی سوای این دو قوت، حکماء قایل نباشند رویدن شرابین از قلب و رفتن آنها به اعضاء ماحصلی نخواهد داشت.

و بنابراین حکماء و اطباء متفق‌اند که در بدن به غیر قوّت نفسانیه و طبیعیّه متصرفه در امر غذا، قوّتی دیگر هست که مبدأ حرکات قلب و نبض و حرکات ارواح در حین عروض عوارض نفسانیه است. و سریان این قوّت در اعضاء به مصاحبت روحی که

۱. اساس: + غیر قوّت محرکه نفسانیه.

قایم است، به آن علّت بقای نفس ناطقه به بدن و اعضاء می‌گردد و محرک آن روح نیز به اعضاء همین قوّت است. لیکن فریقین در باب این دو قوّت در دو امر مخالفت نموده‌اند:

یکی معنوی،

و دیگری لفظی.

اما مخالفت معنوی آن است که بعضی از امور و حالات را که حکماء منسوب به نفس ناطقه می‌دانند مانند حیات که گویند که ناشی از تعلق نفس به بدن است و مانند عوارض نفسانیه که گویند از انفعالات نفس است. و اکثر اطباء به سبب غفلت ایشان از امر نفس ناطقه، امور مذکوره را مستند به قوّت حیوانیه ساخته‌اند.

و اما مخالفت لفظی آن است که حکماء، قوّت قایم به روح قلبی را اختصاص به اسم قوّت حیوانیه نمی‌دهند بلکه قوّت حیوانیه را بر غیر این قوّت نیز مانند قوّت حس و حرکت ارادیه اطلاق می‌نمایند؛ به خلاف اطباء که این قوّت خاص را مخصوص به اسم قوّت حیوانیه ساخته‌اند.

و بنابراین تحقیق، ظاهر می‌شود که کلام شیخ در اوّل مبحث حیوانیه قانون در هنگام اشاره به این قوّت که گفته است که و یعنون، اشاره به این خلافت‌های اطباء [16b] با حکماء است.

پس کلام علامه و قرشی و غیر ایشان در شرح این عبارت که این کلام شیخ اشاره است به این که اطباء به این قوّت قایلند و حکماء به وجود اصل این قوّت اعتقاد ندارند ضعیف؛ و از حلیّه قوّت، عاری است. مگر اینکه چون حکماء بعد از تعلق نفس ناطقه

به بدن به وجود نفس حیوانیه قایل نیستند به خلاف اطباء که اگر زمره‌ای از ایشان قایل نباشند لیکن اکثری از متقدمین ایشان اعتقاد به وجود نفس حیوانیه مادامت الحیات دارند، مراد علامه از قوّت حیوانیه به اعتقاد حکماء، نفس حیوانیه باشد و کلام شیخ را حمل بر نفی این نفس بر مذهب حکماء و اثبات آن بر رأی اطباء نموده باشد و این در کمال تعسف است.

و پوشیده نماند که چنانکه گذشت چون از کلام شیخ، ظاهر شد که حرکت تنفس، ارادیه صرف نیست و اراده را در آن دخلی که هست، آن است که قادر بُود تصرف در آن و تغییر آن از مجرای طبیعی است و مبدأ آن فردی از قوّت طبیعی به معنی اعم است آن قوّت حیوانیه باشد. پس در صورتی که نفس به سکون فاء خوانده شود و از آن افعال، نفس ناطقه مراد باشد نه تنفس؛ باید که نبض را در این کلام شیخ که:

و بالقیاس الی افعال النفس و النبض یفید فعلا بر حرکات انبساطیه و انقباضیه روح و آلات آن و آنچه متعلق به آن باشد از حرکت تنفس و از حرکات ریه و حجابها حمل نموده تا آنکه شامل حرکات تنفس نیز باشد^۱.

۱. در حاشیه نسخه آمده است: و مخفی نماند که از طبقات سخن در این باب ظاهر شد که بر تقدیری که حرکت فاء در لفظ نفس و از آن اراده حرکت تنفس نمودن باطل باشد لیکن آنچه علامه در عدم تجویز آن مستند به آن گشته است از ارادی صرف کردن حرکت تنفس و عدم مدخلیت قوّت حیوانیه در آن باطل و از حلیه قبول، عاطل است.

باب سیم

در بیان عدد ارواح و اعضای رئیسه

بباید دانست که قوت‌هایی که مذکور شد خواه عَرَض و کیفیت روح باشد، چنانکه مذهب اطباء است و خواه جوهر و صورت نوعی روح، چنانکه مذهب حکماء است باید که عارض روح یا قایم به روح باشد و به تنهایی و به خودی خود موجود نباشد و به اعضاء نتواند آمد. پس روح، حامل و بردارنده قوت‌ها [17a] و رساننده آن به اعضاء باشد. چنانکه شیخ در ادویه قلبیه گفته است که:

خُلِقَ الرُّوحُ^۱ مَطِيَّةً لِلْقَوَى النَّفْسَانِيَّةِ تَسْرِي بِهَا فِي الْأَعْضَاءِ الْجَسَدَانِيَّةِ^۲.

۱. ظاهراً روح هم مذکر است هم مؤنث (ک ب ن).

۲. یعنی روح مخلوق گشته است روح، بردارنده و مرکب قوت‌های نفسانیه تا این که ساری سازد

و چون اجناس قوّتهای بدن چنانکه گذشت بر سه گونه اند ناچار روح که مرکّب آنها است نیز منقسم به سه قسم می گردد و هر روحی را منسوب به قوّتی که مرکّب آن است می سازند و به این اسم می نامند:

چنانکه روحی که مرکّب قوّت نفسانی است روح نفسانی،

و روحی که مرکّب قوّت حیوانی است روح حیوانی،

و روحی که مرکّب قوّت طبیعی است روح طبیعی می خوانند.

و دیگر مخفی نماند که هر یک از این ارواح و اجناس قوّتها را عضوی هست که آن عضو، معدن تولّد و محل به هم رسیدن آن روح و قوّت است و اعضای مذکوره را اعضای رئیسه که محل و معدن آنها است باید سر باشد. لیکن چون قسمی که از قوّت طبیعی حیوانیه که تولید مثل به آن مفوّض است مادامی که روحی که محل آن قوّت است بر مزاج و کیفیتی که در کبد بر آن روح فایض گشته باقی باشد و آن قوّت کاملتر نگردد فعل مذکور از آن قوّت بیابد؛ پس ضرور است که روح مذکور را در عضوی دیگر تغییری به هم رسد به حیثیتی که قوّت قایمه به آن کاملتر گشته شایستگی فعل تولید از آن بهم رساند.

⇒ قوّتها، را یا این که ساری گردد با قوّتها در اعضای جسدانیه یعنی در بدن. و مراد از قوّتهای نفسانیه در اینجا مصطلح اطباء نیست بلکه مراد اعم از هر سه قوّت به اصطلاح ایشان است که آن نفسانیه و حیوانیه و طبیعی است چه همگی این قوّتها را به اعتبار این که از نفس فایز بر ارواح می گردند نفسانیه می گویند.

پس اعضای رئیسه موجوده در بدن به این سبب، چهارند و چون عضو رئیس در امر تولید، دخلی در حیات و بقای شخصی که این قوّت در او موجود است ندارد - بلکه احتیاج به آن، به اعتبار بقای نوع است که موقوف بر توالد و تناسل است به خلاف آن سه عضو رئیس دیگر که بقای هر شخصی موقوف است بر آنها - پس اعضای رئیسه به اعتبار بقای شخص، سه عضوند [17b]:

اوّل دل است. و دل، معدن روح و قوّت حیوانیه است. و این قوّت و روح دل از راه رگهای جهنده که از دل رویده‌اند و آن را شریان گویند به اعضاء روند.

دویم از اعضای رئیسه، دماغ است. و آن معدن روح و قوّت نفسانی است. و این قوّت و روح از ممرّ اعصاب، به اعضاء رسد. لیکن بعضی از اعصاب از دماغ رویده‌اند و روح و قوّت را از دماغ به اعضاء رسانند.

و برخی از اعصاب از نخاع رویده‌اند و روح و قوّت از دماغ به نخاع آید و از نخاع به اعصاب آمده به اعضاء آید.

و سبب در این امر آن است که نتواند که محل رویدن همگی اعصاب دماغ به تنهایی باشد. چه اگر چنین باشد باید که مغز سر از این قدر که هست بزرگتر باشد تا گنجایش این حالت را شاید، و استخوان سر بسیار از این که هست بزرگتر و قوی‌تر باشد تا اینکه محیط به چنین دماغی تواند بود. پس سر، سنگین و بزرگ و بر بدن

و گردن، بار و گران گردد.

و دیگر آنکه چون دماغ بر طرف طول بدن واقع شده پس اگر منابت اعصاب، همگی دماغ باشد باید که عصبی که قوّت و روح نفسانی را به طرف مقابل آن می‌رساند بسیار طولانی باشد و به این سبب در معرض گسیختن و دیگر آفات درآید.

پس عضوی دیگر شبیه در پاره‌ای از صفات به دماغ به جهت رویدن برخی از اعصاب باید، که مفاسد مذکوره لازم نیاید و آن عضو نخاع است. چه نخاع، جسمی است شبیه به جوهر دماغ. و گویا که از جمله و تتمه دماغ است و اوّل آن متصل به آخر دماغ است و از میان فقرات مهره‌های گردن و پشت می‌گذرد و منتهی می‌گردد به فقرات عصعص. پس محل آن نزدیک به وسط بدن؛ و از اطراف دور نیست. پس از دماغ، روح و قوّت نفسانی به آن آید و از آن [18a] به اعصابی که از آن رویده‌اند رفته، به اعضاء رسد.

سیم از اعضای رئیسه، کبد است. و کبد، معدن روح و قوّت طبیعی است.

و گفته شد که قوّت طبیعی، قوّتی است که به سبب آن اعضاء، تصرف در غذا نماید تا آنکه غذا را جزو خویش نماید لیکن کبد که معدن این قوّت است. تصرفات آن در غذا بر دو گونه است:

چه بعضی از تصرفات کبد در غذا چنان است که مشترکند همه اعضاء در انتفاع از آن و این تصرف، مستحیل ساختن در کبد است

غذا را به خون و سایر اخلاط.

چه در صورتی که مأكول، مستحیل به خلط گردد نزدیک می‌گردد به مشابهت همگی اعضاء و مهیا می‌گردد از برای فعل قوّت طبیعیّ اعضاء در آن. پس نفع این تصرف کبد در غذا، مختص کبد نیست بلکه همه‌شریکند در انتفاع از آن.

و بعضی از تصرفات کبد در غذا چنان است که نفع آن مختص کبد است و سایر اعضاء در انتفاع از آن بهره‌ای ندارند و از سایر تصرفات کبد است در غذای خود تا آنکه جزو خویش نماید. و به هر تقدیر چون اخلاط در کبد متولد گردند از راه رگهای ساکن که از کبد روییده‌اند به اعضاء روند. و اعضاء به قوّتهای طبیعیّ خود، در آن اخلاط تصرف و به دستوری که گذشت جزو خود نمایند.

و طریق رفتن اخلاط به اعضاء، چنان است که خون با قدری از سایر اخلاط که در کار است آمیخته:

و از کبد به رگی که از محدب آن طالع گشته رود.
و از آنجا به شعبه‌های آن رگ که آورده گویند رفته.
و از آورده به شعبه‌های آن که جداول گویند رفته.
و از جداول به شعبه‌های آن که سواقی^۱ نامند رفته.
و از سواقی^۲ به شعبه‌های آن که رواضح خوانند رود.
و از رواضح به شعبه‌های آن که عروق لیفیه گویند رود.
و پس از فوهات عروق لیفیه [18b]، به سطوح اعضاء مترشح

۱. اساس: سوامی (۴).

۲. اساس: سوامی (۴).

گردد به تقدیر علیم حکیم. و به اصطلاحی که مرقوم شد صنفی از عروق ساکنه را که از کبد روییده شده است به اسمی که گفته شد نامیده‌اند لیکن همگی آنها را ورید نیز گویند.

و در این مقام دو مطلب هست که اشاره به محملی اراده در توضیح مدعی ضرور است:

مطلب اوّل اینکه تصرف عام النفع کبد در غذا، به کدام قوّت از قوای طبیعی است.

شیخ در مبحث قوای قانون، اسناد فعل مذکور را به قوّت مغیره کبدی داده؛ چه بعد از آنکه قوّت مغیره را که سیم شعبه‌ای است از شعبه‌های غاذیه بیان کرده است گفته است در حالتی که اشاره به قوّت مغیره می‌نماید:

و هِيَ وَاحِدَةٌ فِي الْإِنْسَانِ بِالْجِنْسِ وَ بِالْمَبْدِإِ وَ تَخْتَلِفُ بِالنَّوْعِ فِي الْأَعْضَاءِ الْمُتَشَابِهَةِ^۱ اذْ فِي كُلِّ عَضْوٍ مِنْهَا بِحَسَبِ مِزَاجِهِ يَتَغَيَّرُ^۲ الْغِذَاءُ إِلَى تَشْبِيهِ مُخَالَفٍ لِتَشْبِيهِهِ^۳ لِلْقُوَّةِ الْأُخْرَى لَكِنِ الْمَغْيِرَةُ الَّتِي فِي الْكَبِدِ تَفْعَلُ^۴ فِعْلاً مُشْتَرَكاً لِجَمِيعِ الْبَدَنِ^۵.

۱. اساس: المتشابه.

۲. اساس: تغیر.

۳. اساس: لقوة.

۴. اساس: يفعل.

۵. یعنی قوّت مغیره در آدمی یکی است لیکن انواع آن در اعضای مفرد مختلفند زیرا که فعل مغیره هر عضو مفردی در تغیر و تشبیه غذا مخالف فعل مغیره عضو مفرد دیگر است. مثلاً مغزه استخوان، غذا را شبیه به استخوان می‌سازد و مغزه عصب، غذا را شبیه به عصب می‌نماید. و این دو عمل مخالف یکدیگرند به حسب نوع. لیکن مغیره‌ای که در کبد است می‌کند کاری از برای همه بدن چه غذا را مستحیل به اخلاط می‌سازد و از این فعل همه اعضا در انتفاع شریکند.

و این کلام به حسب ظاهر با آنچه در تعریف مغیره گفته است متناقض است. چه در فعل مغیره نیز گفته است که بعد از آن که غذا به عضو، ملصق گردد شبیه سازد آن را در همگی صفات، حتی در رنگ و قوام به آن عضو. فعل مغیره به دو مرتبه، مؤخر است از تحصیل دم و خلط، پس چگونه تخلیط اخلاط را منسوب به قوت مغیره کبدی توان ساخت.

دیگر آنکه پُر ظاهر^۱ است از فعل مغیره کبدی به معنی تشبیه خلط به جوهر کبد، مختص کبد است و نفعی به سایر اعضاء ندارد. و تحقیق مقام آن است که بعضی از قوتها در بعضی از اعضاء، مضاعف می باشد یعنی دو فرد از آن نوع قوت، در آن عضو می باشند مانند کبد و معده. چه در معده، دو قوت از هر یک از جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه موجود است:

اول جاذبه ای که غذایی که خورده می شود و همه اعضاء از آن حصه ای دارند به فضای معده جذب می کند.

و ماسکه که غذای [19a] مذکور را مدتی که در کار است نگاه می دارد.

و هاضمه که آن را طبخ می فرماید.

و دافعه که آنچه از آن غذا شایسته و در کار نیست دفع می نماید.

دویم جاذبه‌ای که غذای مخصوص معده را به سوی معده جذب می‌نماید.

و ماسکه که آن غذای مخصوص را مدتی که در کار است نگاه می‌دارد.

و هاضمه که هضم دیگر که در اعضاء ضرور است و آن را هضم چهارم گویند آن غذای حاضر را طبخ می‌فرماید.

و دافعه که فضلات و زیادت‌ی آن غذا را دفع می‌کند.

و همچنین است حال در کبد. پس قوّتهای مذکوره در اعضای مزبوره^۱، مکرر و مضاعف است چنانکه علامه در شرح کلام شیخ در قانون در باب قوای خادمه در باب فرق میان هاضمه و مغیره به تقریبی از مسیحی نقل نموده و تحسین او در این خیال نموده که گفته:

فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاسَهْلَ الْمَسِيحِيِّ قَالَ أَنَّ^۲ الْقَوَى الْارْبَعُ تُوجَدُ فِي الْمَعِدَةِ
مُضَاعَفَةً^۳ إِحْدِيهَا^۴ الَّتِي تَجْذِبُ غِذَاءَ الْبَدَنِ مِنَ الْخَارِجِ^۵ إِلَى تَجْوِيفِ الْمَعِدَةِ وَ
تُغَيِّرُهُ هُنَاكَ وَ تُغَيِّرُهُ إِلَى مَا يَصْلُحُ أَنْ^۶ يَصِيرَ دَمًا وَ تَدْفَعُهُ إِلَى الْكَبِدِ وَ الثَّانِيَةُ
الَّتِي تَجْذِبُ إِلَى نَفْسِهَا مَا يَصْلُحُ لَهَا خُصُوصًا وَ تُغَيِّرُهُ هُنَاكَ وَ تُغَيِّرُهُ إِلَى
جَوْهَرِهَا وَ تَدْفَعُ الْفَضْلَاتِ عَنْهَا. وَ كَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْكَبِدِ فَإِنَّ التَّغْيِيرَ إِلَى الدَّمِ

۱. اساس: مذبوره.

۳. اساس: مضاعفه.

۵. اساس: خارج.

۲. اساس: انی.

۴. اساس: احديها.

۶. اساس: انی.

قبل^۱ غیر التَّغْییرِ الى جَوْهَرِ الْکَبْدِ کَمَا أَنَّ التَّغْییرَ الى الْعُصَارَةِ غَيْرُ التَّغْییرِ الى جَوْهَرِ الْمَعْدَةِ وَ هَذِهِ الْقُوَّةُ الَّتِي تَجْذِبُهُ الى نَفْسِهَا وَ تُمَسِّكُهُ عِنْدَهَا وَ تَتَشَبَّهُ بِهَا^۲ وَ تَدْفَعُ عَنْ نَفْسِهَا تُوجَدُ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ عَلَى اخْتِلَافِ جَوْهَرِهَا وَ أَمَّا فِي الْمَعْدَةِ الْکَبْدِ فَتُوجَدُ فِيهَا مَعَ ذَلِكَ قُوَى أَرْبَعُ أُخَرُ شَبِیْهَةٌ بِهَذِهِ تَفْعَلُ الْأَعْدَادَ وَ الْغَذَاءَ أَمَّا الْأَرْبَعُ الْأَوَّلُ^۳ فَتَنْفَعِلُ^۴ لِأَجْلِ الْاِغْتِذَاءِ^۵.

۱. آشفته است یا چیزی افتاده (ک ب ن).

۲. اساس: تشبه بها، ظاهراً باید تشبه بها باشد (ک ب ن).

۳. اساس: الأول.

۴. اساس: فينفع.

۵. مضمون کلام علامه این است که بدان ابوسهل مسیحی گفته است که چهارگانه که آن جاذبه و

ماسکه و هاضمه و دافعه است در معده مضاعف می باشند. یعنی در معده، دو قوت از هر یک از

این چهار قوت هست اما اول از این چهار قوت:

یکی جاذبه است که جذب غذای جمیع بدن را به جوف معده می نماید.

دیگر ماسکه است که آن غذا را در جوف معده نگاه می دارد.

و دیگر هاضمه است که آن غذا را متغیر و مستحیل می سازد به چیزی که قابل خون گشتن باشد

که آن کیلوس است.

و دیگر دافعه است که کیلوس را به سوی کبد دفع می کند.

وقوتهای دویم از این چهار قوت که در معده است:

یکی جاذبه است که غذا را به سوی معده و جرم آن از برای این که جزو معده شود جذب

می نماید.

و دیگر ماسکه ای است که آن غذا را در جرم معده نگاه می دارد.

و دیگر هاضمه ای است که آن غذا را مستحیل به جوهر معده می نماید.

و دیگر دافعه ای است که فضلات را و آنچه شایستگی مستحیل به جوهر معده گشتن نداشته

باشد دفع می نماید.

و همچنین است حال در کبد که در آن نیز هر یک از این چهار قوت، مضاعف می باشند. چه

متغیر ساختن غذا به خون، غیر از متغیر ساختن غذا است به جوهر کبد؛ چنانکه تغیر غذا به

کیلوس غیر تغیر غذا است به جوهر معده.

و بعد از آن که این کلام را از مسیحی نقل کرده، گفته است:
وَهُوَ كَلَامٌ حَسَنٌ.

و محقق طوسی ره نیز در کتاب تجرید العقاید تصریح به این
معنی نموده که گفته:

و قد تتضاعف [19b] هذه القوى لبعض الأعضاء.

و ممکن است که گوییم که دو قوّت در این اعضاء موجود نیست
بلکه هر دو فعل از یک جنس که یکی خاص و دیگری عام باشد به
یک قوّت مستندند. مثلاً دو فعل جذب که در معده موجود است که:
یکی جذب مخصوص معده است،

و دیگری جذب غذایی که همه اعضاء در آن مشترکند فعل یک
قوّت باشد و از یک قوّت جاذبه که در معده باشد این فعل صادر
شود.

این با کلیه قوم که می‌گویند که تعدد افعال، لازم دارد تعدد قوّتها
را؛ منافاتی ندارد: به واسطه آنکه دو فعل در حقیقت متحدند چه هر
دو هضمند یا دفعند یا جذبند یا امساکنند. و اختلاف در عموم و
خصوص، سبب اختلاف در حقیقت نمی‌گردد و ادعای ملزومیت
تعدد مبادی، مر تعدد افعال را ظاهرش تعدد و اختلاف در حقیقت

⇒ پس چنان که در معده دو فرد از هر یک از این قوّتها می‌باید در کبد نیز دو می‌باید. و این قوّتهای
چهارگانه در همه اعضاء می‌باشند و در هر عضوی مخالف‌اند آنچه در عضو دیگرند. اما در معده
و کبد، این چهار قوّت هستند از برای اقتضای جوهر معده و کبد و چهار قوّت دیگر مانند این
قوّتها نیز هستند از برای مهیا ساختن غذا به جهت جمیع بدن.

افعال است. و اگر این قدر مغایرت در فعل موجب اختلاف مبادی گردد دعوی انحصار قوی در عددی که گذشت، باطل می‌گردد چه از این قبیل اختلافات در افعال، بسیار است.

و علامه شبیه به این معنی اشاره نموده چه در همین مبحث یعنی در باب بیان فرق میان قوّت هاضمه و مغیّره در حالتی که بحث بود بر دلیلی که در تفرقه میان این دو قوّت گفته می‌کند، می‌گوید که:

لَمْ لَا يَجُوزُ حُصُولُ الْحَالَتَيْنِ بِقُوَّةٍ وَاحِدَةٍ؟ فَإِنَّهُ لَوْ اُعْتَبِرَ تَعَدُّدُ مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَاتِ وَ اسْتَدْعَتْ^۱ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا قُوَّةً عَلَى حِدَةٍ لَصَارَتِ الْقَوَى أَكْثَرُ مِنَ الْمَذْكُورِ كَثِيراً، لَهُ اسْتِحَالَاتٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْغِذَائِيَّةِ إِلَى الدَّمَوِيَّةِ وَ مِنَ الدَّمَوِيَّةِ إِلَى الْعُضْوِيَّةِ وَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ دَلٌّ عَلَى أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ لَا تَسْتَدْعِي^۲ قُوَّةً عَلَى حِدَةٍ^۳.

و علی کلا التقديرين اگر در هر مرتبه‌ای از مراتب هضم اربعة، قایل [20a] به تغییر صورت مهضوم گردیم یا اینکه فعل مغیّره را مخصوص به غیر صورت غذا نسازیم بلکه سایر تغییرات را نیز مستند به قوّت مغیّره دانیم؛ باید که فعل مغیّره در چهار موضع

۲. اساس: لاستدعی.

۱. اساس: استدعیت.

۳. یعنی چرا جایز نباشد که این دو حالت یعنی هضم و تغییر غذا از یک قوی صادر شوند؟ چه اگر تعددی در امثال این حالات متغیر باشد و هر یک از قوتی علی حده باید صادر گردد، باید که قوتهای بدل بسیار بیشتر از آنچه مذکور شد باشد. زیرا که غذاء از استحالات بسیار از غذائیت به دمویّت به عضویت می‌باشد. و چون چنین نیست و قوتها را در آنچه مذکور شد منحصر دانسته‌اند پس هر یک از این حالات و تغییرات، جز سه قوتی علی حده نمی‌خواهد. و ممکن است از یک قوّت چندین فعل جزئی صادر گردد.

مضاعف باشد:

یکی در معده،
و یکی در کبد،
و دیگری در عروق،
و دیگری در اعضاء.

و در این صورت، بحث امام بر شیخ که در شرح این کلام کرده است که عموم فعل مغیره اختصاص به کبد ندارد بلکه مغیره معده و ماساریقا و امعاء و عروق نیز در این معنی مشترک است وارد می آید.

و جوابی که علامه از آن گفته است که این تغییرات در این اعضاء فعل هاضمه است نه مغیره بی صورت می گردد لیکن مناقشه در بعضی از اعضایی که امام شمرده مثل امعاء و مری می توان نمود. و اگر قایل به تغییر صورت در هر هضمی نگردیم بلکه تغییر صورت را مخصوص به کبد و اعضاء سازیم چنانکه علامه به آن در شرح کلام شیخ در مبحث اخلاط قانون تصریح نموده که گفته است:

مِنْ الْأَطْبَاءِ مَنْ جَعَلَ الْهَضْمَ ثَلَاثَةً وَالْحَقُّ أَنَّهَا أَرْبَعَةٌ لِأَنَّ اثْنَيْنِ مِنْهَا يَحْصُلُ فِيهِمَا انْقِلَابُ الصُّورَةِ وَهُمَا الْكَبدَى وَ الْعَضْوَى وَ الْأَوَّلُ مِنْهُمَا يَتَقَدَّمُ اسْتِعْدَادُ الْمُنْهَضِمِ بِتَغْيِيرِ بَعْضِ كَيْفِيَّاتِهِ فَيَجِبُ أَنْ يَتَقَدَّمَ الثَّانِي مَا تَقَدَّمَ الْأَوَّلُ حَتَّى يَسْتَعِدَّ الْمُنْهَضِمُ لِلانْخِلَاعِ وَ قَبُولِ الصُّورَةِ الْعَضْوِيَّةِ كَمَا اسْتَعَدَّ الْأَوَّلُ لِلانْخِلَاعِ صُورَتِهِ

فِي الْكَبِدِ بِمَا فَعَلَتْهُ الْمَعِدَةُ فِيهِ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ^۱.

و با وجود آنکه تغییر صورت را منحصر در کبد و اعضاء دانیم
 فعل مغيّره را نیز مختص به تغییر صورت نسازیم، و تغییرات دیگر را
 از هاضمه دانیم؛ فعل قوّت مغيّره در دو موضوع، مضاعف خواهد
 بود:

یکی در کبد،

و دیگری در اعضاء.

و بحث امام از شیخ به آنچه علامه در جواب او گفته مندفع
 می‌گردد. و بر هر تقدیر بنابراین تحقیق کلام شیخ که:

لكن المغيّرة التي [20b] في الكبد تفعل^۲ فعلاً مشتركاً لجميع البدن، حق و
 صاحب صورت می‌شود هر چند بنابر سوق عبارت، خالی از
 سلاست است، چه در مقامی که مدعی اختلاف نوعی مغيّره اعضاء
 مشابه است گفتن که لیکن مغيّره کبدی چنین نیست و حال آنکه کبد

۱. یعنی بعضی از اطباء، مراتب هضم را در بدن سه مرتبه گفته‌اند و حق این است که غذا را در بدن
 چهار هضم است. زیرا که غذا در دو مرتبه از هضم، منقلب از صورتی به صورتی دیگر می‌گردد:
 یکی در کبد که از صورت غذائیت منقلب به صورت خلطیت می‌گردد.

و دویم در اعضاء که منقلب از صورت خلطیت، به صورت عضویت می‌گردد.
 و پیش از انقلاب، اول هضمی در معده غذا را واقع می‌شود که در آن هضم بعضی از کیفیات آن
 متغیر و به این سبب مستعد می‌گردد از برای انقلاب به صورت خلطی در کبد، پس می‌باید که
 پیش از انقلاب دویم هضمی و تغییری در کیفیات خلط را عارض گردد که به سبب آن مستعد
 گردد از برای انقلاب به صورت عضو چنانکه پیش از انقلاب اول مستعد گشته بود در معده از
 برای جمیع صورت غذائیت در کبد.

۲. اساس: يفعل.

از اعضای آلیه است نامتلایم است. و دیگر آنکه فعل مغیره کبد که احاله غذا به دم و سایر اخلاط است نیز مختلف بالنوع است تا فعل مغیره سایر اعضاء. لیکن محصول از فعل مغیره کبدی، مختص به کبد نیست و سایر اعضاء در آن مشترکند به خلاف محصول از فعل مغیره اعضای دیگر.

و در تصویب این کلام، حمل استثناء بر انقطاع ضرور؛ پس عدم سلاستیش ضروری و در کمال بداهت است. لیکن مخفی نماند که بنابر آنکه هر تغییری که عارض غذا گردد بعضی را مستند به هاضمه و بعضی را منتسب به مغیره دانند، قوت محصله که اوّل شعبه‌ای است از شعبه‌های غاذیه؛ به حسب ظاهر بی‌ماحصل و بی‌فایده^۱ می‌گردد.

و معنی اینکه فعل این قوت، تحصیل جوهر بدل که آن دم و خلط است خالی از صورت می‌گردد. چه هرگاه تغییر از صورت غذایی به صورت خلطی و از خلطی به عضوی منسوب به مغیره باشد و سایر تغییراتی که در سایر اعضاء عارض غذا گردد منسوب به هاضمه گردد؛ پس در تحصیل جوهر بدل فعلی نمی‌ماند که مستند به محصله توان ساخت.

و نشاید که مراد از تحصیل جوهر، بدل آوردن آن به اعضاء باشد چه این فعل قوت جاذبه است.

۱. اساس: پی‌ماحصل و پی‌فایده.

و اگر گوئیم که فعل محصله، تقسیم جوهر بدلیّت اعضاء و اقرار قسط لایق هر عضو است از غذا، بعید است. چه تحصیل جوهر بدل را حمل بر تقسیم آن بر اعضاء نمودن، کمال تکلف دارد.

و اگر گویند که به فرمان قوّت جاذبه، جذب می‌نماید؛ لازم آید که عدد قوّتها بیش از آنچه گفته‌اند گردد. چه هر یک [21a] از خوادم را مثل این قوتی باید و در بعضی دون بعضی قایل گشتن، ترجیح بلامرّجّح است.

و تحقیق این مخل و رفع خلل و تفصیل این مجمل و دفع این محصل، آن است که فعل قوّت محصله، شبیه به قوّت جاذبه و بعد از فعل قوّت جاذبه است. چه قوّت جاذبه هر عضوی، خلطی را که غذای آن عضو است به سوی آن عضو جذب و بر سطح ظاهر آن عضو، پهن و پراکنده نماید.

و این خلط^۱ مبثوث بر روی عضو، عبارت از رطوبت ثانیه است. و بعد از آن قوّت محصله آن عضو، این رطوبت ثانیه را در خلل و فُرَج مواضعی از آن عضو که غذای آن به تحلیل رفته و در کار رفتن است به تدریجی که غذای سابق آن به تحلیل رو دارد؛ و بعد از آن آنچه از غذا که قوّت محصله در مواضع مفروضه آورده باشد قوّت ملصقه الصاق نماید. و مغیره ثانیه، در همگی حالات به آن عضو شبیه نماید. و مؤید این معنی بلکه مصرح در آن

است آنچه فاضل اطباء جالینوس در مقاله اوّل از کتابی که در قوّتهای طبیعیہ تصنیف نموده در باب قوّت غذایه گفته است که:

و اما الحدّ اللّائِقِ بِهَذَا الْأَسْمِ فَهُوَ تَشْبِيهُ مَا يَغْذُو بِمَا يَغْتَذِي وَ يَحْتَاجُ فِي أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّشْبِيهِ إِلَى أَنْ يَتَقَدَّمَهُ لُصُوقُ مَا يَغْذُو بِمَا يَغْتَذِي بِهِ وَ يَحْتَاجُ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ اللَّصُوقُ إِلَى وَرُودِ مَا يَغْذُو^۱ عَلَى مَا يَغْتَذِي حَتَّى نَرِيدَ فِيهِ فَإِنَّ الْكِيمُوسَ الَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْذُو عُضْوًا مِنَ الْأَعْضَاءِ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْعِرْقِ أَنْبَثَ فِي ذَلِكَ الْعُضْوِ كُلِّهِ أَوَّلًا ثُمَّ أَنَّهُ يَزِيدُ فِيهِ ثُمَّ أَنَّهُ يَلْتَصِقُ وَ يَلْتَحِمُ بِهِ ثُمَّ أَنَّهُ بِأَخْرَةٍ يَتَشَبَّهُ^۲ بِهِ وَ يُمِثِّلُهُ^۳.

۱. اساس: تغذو.

۲. اساس: يشبه.

۳. حاصل مضمون کلام جالینوس این است که تعریف لایق و مناسب قوّت غذایه این است که این قوّت شبیه می سازد چیزی را که صلاحیت غذا گشتن و جزو و عضو شدن در آن باشد در عضوی که مغتذی می گردد به آن چیز و شبیه شدن غذا با آن عضو محتاج است که بیشتر از آن بچسبد به آن عضو. و چسبیدن غذا به آن عضو، محتاج است که بیشتر از آن آمده باشد به آن عضو و داخل خلل میانه اجزای آن عضو شده باشد یا این که بیافزاید در مقدار آن عضو. پس به درستی که کیموس که قابلیت عضو شدن داشته باشد هر گاه از رگها بیرون آید اوّل مرتبه پهن می گردد بر سطح آن عضو. و بعد از آن داخل شدن در آن عضو باعث زیادتى مقدار عضو می گردد و بعد از آن می چسبد به آن عضو. و بعد از آن در آخر الامر شبیه و مانند آن عضو می گردد. این بود خلاصه کلام جالینوس.

و مخفی نماند که آنچه از کلام جالینوس در باب زیاد نمودن قوّت غذایه جوهر عضو را مفهوم می گردد در هنگامی که بدل زیاد از قدر متحلل رسد و سبب فربهی گردد ظاهر است. و در هنگامی که مساوی یا کمتر رسد مراد آن است که در وقتی که قدری از هر عضوی که به سبب تحلیل ضروری کم گردد. و چون قوّت غذایه، قدری از غذا را به عوض آن به آن عضو برد، بالبدیهه سبب زیادتى مقدار آن عضو از قدری که پیش از رسیدن غذا و بدل مایتحلل و بعد از تحلیل متحلل آن عضو درشت می گردد. هر چند که بدل مساوی یا کمتر از قدر متحلل باشد. و دلالت این کلام بر این که فعل محصله در آوردن غذاست در خلل اعضا، ظاهر است. چه جزو

و بنابراین تحقیق، معنی کلام شیخ در بیان قوّت محصله که أَخَذَهَا تَحْصِيلُ جَوْهَرِ الْبَدَلِ و هو الدَّمُ و الْخِلْطُ الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ مِنَ الْفِعْلِ شَبِيه بِالْعَضْوِ^۱؛ چنین می‌گردد که قوّت محصله، تحصیل دم و خلطی [21b] می‌نماید که منصف باشد به اینکه بالقوه قریب به فعل، شبیه به عضو باشد و مراد از اتصاف دم و خلط به صفت مذکوره، استحاله آن به رطوبت ثانیه است.

و حاصل کلامش چنین می‌شود که قوّت مذکوره، تحصیل او در آوردن رطوبت ثانیه است در خُلل اعضاء.

اگر گویند که شیخ گفته است که اگر اخلاالی به فعل قوّت محصله رسد علتی که آن را اطروفیا^۲ که عبارت است از لاغری، عارض گردد. و تحقیقی که در باب قوّت محصله و فعل آن کرده شده منافات با این سخن دارد. چه ممکن است که اطروفیا^۳ به سبب سده در مجاری یا ضعف کبد یا ضعف معده و غیر آن از سایر اسبابی که

➤ عضو شدن غذا را جالینوس موقوف بر سه امر ساخته است:

یکی شبیه شدن به عضو که فعل مشبه است.

و دویم چسبیدن که فعل ملصقه است.

و سیم در آمدن غذا در میان عضو.

پس باید که این کار، فعل محصله باشد.

و دیگر مخفی نماند که این کلام دال است بر این که به اعتقاد جالینوس غذایه الحقیقه مشبه است

و از دو قوّت دیگر یعنی محصله و ملصقه از قبیل قوّت مشبه‌اند.

۱. جمله عربی آشفته است (ک ب ن).

۳. اساس: اطروفیا.

۲. اساس: اطروفیا.

مانع وصول غذا یا باعث قلت وصول غذا یا سبب ردائت^۱ کیفیت غذا گردند عارض شود در آن حالت، قوّت محیطه را آفتی نباشد.

در جواب گوییم که سبب حدوث خلل در فعل قوّت محصله، اعم از آن است که نزد آن غذایی قابل تصرف در آن حاضر باشد و قوّت در آن غذا به سبب قصور یا بطلان تصرف تام یا بالکلیه نتواند نمود با اینکه قوّت را آفتی نباشد. لیکن غذایی که شایستگی تصرف در آن به حسب کمیّت و کیفیت داشته باشد نباشد. و شک نیست از جهات مذکوره در حدوث اطروفیا^۲ از سُدّه مجاری و غیر آن، سبب فقدان اصل غذا یا عدم اتصاف آن به صفات مذکوره می گردند. و به این سبب، سبب اختلال فعل قوّت مزبوره^۳ می گردند پس خارج از اسباب خلل فعل قوّت محصله نیستند. و معلل ساختن شیخ، حدوث اطروفیا^۴ را به اخلال به فعل مزبوره^۵ نه به ضعف و بطلان اشاره است این معنی و مؤید همین است تمثیل شیخ، اخلال قوّت ملصقه را به استسقاء، چه استسقاء. از جمله امراض کبد است و در عروض آن، حدوث ضعف یا بطلان قوّت ملصقه [22a] لزومی ندارد. پس اخلال به قوّت مذکوره، سبب است به فقدان قابلیت ماده آن از برای فعل در آن و عدم قابلیت مذکور، معلل است به ضعف کبد.

و بر تقدیر تسلیم عدم تسلیم مراتب مسطوره گوییم که از کلام

۱. اساس: ردات.

۲. اساس: اطروفیا.

۳. اساس: مذبوره (؟).

۴. اساس: اطروفیا.

۵. اساس: مذبوره (؟).

شیخ، انحصار معلولیت هزال به علیّت، اخلاالی به فعل قوّت محصله ظاهر نمی‌گردد بلکه پیش از حدوث علّت مذکوره در صورت عروض خلل به فعل قوّت مزبوره^۱ نمی‌رسد و این معنی منافاتی با عروض عرض مسطور از اسباب دیگر ندارد.

مطلب دوم آن است که حصول قوّت طبیعی در اعضای که ورای کبدند به چه عنوان است؟

بعضی از اطباء برآنند که در اوّل فیضان قوّتها بر ارواح، قوّت طبیعی از کبد به اعضاء رفته است لیکن در هر یک از اعضاء قوّت مزبوره مستقر گشته به مرتبه‌ای که محتاج به مدد از کبد نیست. که اگر راهی که میانه کبد و اعضاء است مسدود گردد و نزد اعضاء غذایی که در آن تصرف توانند کرد حاضر باشد به قوّت طبیعی که در آنها مرکوز و مستقر است در آن غذا تصرف، و آن را جزو خود می‌نمایند. به خلاف نفسانی و حیوانی که از هر یک از این دو قوّت، حصه‌ای که در اعضاء می‌باشد علی‌الدوام احتیاج به مدد از معدن دارد که اگر^۲ طریقی که میانه عضوی از اعضاء و منبع یکی از آن دو قوّت است منسد گردد و از فعلی که متعلق به آن قوّت است آن عضو باز ایستد.

و فرقه‌ای بر آنند که قوّت طبیعی در اوّل خلقت نیز از کبد به اعضاء رفته است بلکه در هنگامی که از مبدأ فیاض چنان که به

۲. در اینجا به معنی شاید آمده است.

۱. اساس: مذبوره (؟).

روح طبیعی که در جگر است قوّت طبیعیۀ فایض گشته همچنان به سایر اعضاء مذکوره، بی آنکه کبد را در فیضان آن قوّت دخلی بوده باشد فایض گشته و در آنها قرار گرفته است.

و اعضاء به وساطت و سبب آن قوّت، در غذایی که از کبد به آنها می رسد تصرفاتی که باید نمود جزو خود می نمایند [22b].

و قرشی این شقّ را اختیار نموده و علامه بنابر دأب خود متابعت او نموده و به همین مذهب رفته است. چه قرشی در شرح قانون در مبحث تقسیم اعضاء به حسب ما یتکون منه در کلام شیخ که *إِلَّا أَنَّهُا عَلَى قَوْلٍ مَنْ تَحَقَّقَ مِنَ الْحُكَمَاءِ يَتَكَوَّنُ مِنْ مَنِّي الذَّكَرِ كَمَا يَتَكَوَّنُ الْجَبْنُ عَنِ الْإِنْفَحَةِ*. بعد از آنکه اختلاف آرای در چگونگی قوّت عاقدۀ و منعقدۀ در منی مرد و زن نقل کرده و گفته است:

و *أَمَّا رَأَيْنَا فَإِنَّهُ لَيْسَ وَالْأَمْرُ^۱ وَاحِدٌ مِنَ الْمَتَيْنِ فِيهِ قُوَّةٌ عَاقِدَةٌ وَ لَيْسَ الْمَنِيُّ إِلَّا فَضْلَةٌ غِذَاءٍ الْأُنثِيَيْنِ كَاللِّبَنِ فَضْلَةٌ غِذَاءٍ الثَّدْيِ*. و *أَمَّا أَنَّهُ كَيْفَ يَتِمُّ بِذَلِكَ التَّوْلِيدِ فَبَإِنْ يَكُونُ الرَّحِمُ إِذَا اجْتَمَعَ فِيهِ الْمَنِيَّانِ جَذَبَ مَنِّي الذَّكَرِ إِلَى جِرْمِهِ لِإِلْتِذَاذِهِ بِهِ فَيَعْرِضُ هُنَاكَ مِنْ حَدَّتِهِ وَ حَرَارَتِهِ لَذَعٌ يُحَوِّجُهُ إِلَى جَذَبِ مَنِّي الْأُنْثَى لَيْسَكُنْ بِتَرْطِيبِهِ وَ تَلْيِينِهِ وَ مُعَاضَدَتِهِ مَنِّي الذَّكَرِ عَلَى الدُّسُومَةِ وَ الْعُرُوبَةِ فَيَلْزَمُ ذَلِكَ اخْتِلَاطُهَا بِالضَّرُورَةِ وَ يَمْتَزِجَانِ وَ يَحْصُلُ مِنْهُمَا الْمِزَاجُ الْمُعِدُّ لَفَيْضَانِ النَّفْسِ مِنْ خَالِقِهَا تَعَالَى مَجْدُهُ فَإِذَا أَفَاضَهَا مِنْ جُودِهِ وَ كَرَمِهِ صَادَفَتْ^۲ الْمَاءَ بَعْدُ*

۱. اساس: و لامر.

۲. اساس: صادق.

غَيْرُ مُسْتَعِدَّةٍ لِّقُوَّةٍ غَيْرِ الْقَوَى الطَّبِيعِيَّةِ وَ هِيَ لَا تَتَوَقَّفُ^۱ عِنْدَنَا عَلَى رُوحٍ وَ لَا كَبِدٍ فَجَذَبَتْ^۲ هِيَ الْغِذَاءَ وَ تَنْمَى^۳ بِهِ^۴.

و در مبحث قووت حیوانیه قانون در شرح کلام شیخ که ثم انّ الروح مُقبلٌ عنها عندَ الفيلسوف.

ارسطاطالیس نیز گفته و ذکرنا مذهبنا فی ذلک و هو أنّ القوی المغتذیه^۵ لا تحتاجُ إلى روحٍ و لا إلى کبدٍ و أنّها مُتقدِّمهٌ على حُصول ذلک^۶.

۱. اساس: يتوقف.

۲. اساس: فجذبت.

۳. اساس: ينمى.

۴. حاصل مضمون کلام قرشی این است که و اما رأی ما این است که در هیچ یک از منی مرد و زن قووت عاقله نیست. و نیست منی مگر زیادتى غذای انثیین مانند شیر که زیادتى غذای پستان است. و اما این که از این دو معنی چگونه تولید صورت می پذیرد چنان است که چون در رحم، منی مرد و زن جمع شوند منی مرد را رحم به سبب لذتی که از آن می یابد به جرم خود جذب می نماید. و چون منی مرد، حذت و حرارتی دارد لذعی عارض رحم می گردد و از برای دفع این لذع، رحم محتاج می گردد که منی زن را نیز حذت نماید تا این لذع ساکن گردد. چه در منی زن رطوبت و نرمی است و دسومت منی مرد را نیز زیاد می کند و به این جهات لذعی را که در رحم از حذت و حرارت منی مرد به هم رسیده تسکین می دارد. و چون منی زن را نیز به جرم خویش جذب نماید ناچار منی مرد و زن با هم ممزوج می گردد و به سبب امتزاج مذکور مزاجی بر آن ماده فایض می گردد که به سبب آن مزاج مستعد می گردد از برای فیضان نفس از خالق آن تعالی حمده. و چون جناب ایزدی از کرم وجود خویش، نفس مذکور را بر آن ماده فایض ساخت آن نفس به آن ماده بر می خورد در حالتی که آن ماده هنوز مستعد فیضان قوتی به غیر قووت طبیعی نیست و این قووت طبیعی نزد ما موقوف نیست بر روحی و کبدی پس قووت مذکوره غذا را جذب می نماید و به آن غذا ماده مذکوره را نمو می فرماید.

۵. اساس: المغتذیه.

۶. یعنی ما ذکر کردیم مذهب خود را در این باب. و آن این است که قوای مغذیه یعنی قوتهای طبیعی محتاج نیست به روحی و کبدی. و این که وجود این قوتهای مقدم است بر وجود روح و کبد. و این کلام قرشی در باب قوتهای طبیعی اشاره است به این که پیشتر گفته و نقل آن کرده شد با ترجمه آن.

و علامه در شرح همین عبارت شیخ همین عبارت قرشی را به عینه به اسم خود نوشته. و باز علامه در شرح قانون در مبحث تقسیم اعضاء قابل^۱ به عضو و معطی^۲ گفته که:

فَاعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَنَا وَ مَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ رَأْيُنَا فِي الْأَعْصَابِ [و] ^۳ الْأُورْدَةِ وَ الشَّرَائِنِ ^۴ أَنَّهَا غَيْرُ نَابِتَةٍ ^۵ مِنْ شَيْءٍ وَ فِي الْقَوَى [23a] الْمَغْذِيَةِ أَنَّهَا لَا تَحْتَاجُ ^۶ إِلَى رُوحٍ وَ لَا إِلَى كَبِدٍ ^۷.

و مخفی نماند که قطع نظر از آنکه علامه و قرشی تصریح نموده‌اند که قوّت طبیعی مرتکزه در اعضاء محتاج به روح نیست بنابر هر یک از این دو مذهب نیز نتواند که محل قیام قوّت طبیعی موجوده در اعضاء روح باشد چه اجماع حکماء و اطباء بر آن است که روح در غیر اعضای رئیسه متولد نگردد.

و بر تقدیر مذهب اوّل، بقای قلیل روحی به شخصه، با کمال لطافت و سرعت تحلل که در اوّل کون مصحوب قوّت، به اعضاء رفته در اعضاء، مدت عمر تا اینکه محلّیت قوّت را شاید مرادف ممتنعات است. و بر تقدیر مذهب ثانی، ظهور امتناع قیام قوّت به

۱. اساس: فایل.

۲. اساس: يعطی.

۳. اساس: - و، افزوده از ویراستار عربی.

۴. اساس: الشرائین.

۵. اساس: نابته.

۶. اساس: یحتاج.

۷. یعنی بدان که مذهب ما و آنچه بر آن قرار گرفته است رأی ما در باب اعصاب و آورده و شرایین آن است که این اعصاب و آورده و شرایین از عضوی نرویده‌اند و در باب قوتهای طبیعی آن است که محتاج به کبدی و روحی نیستند.

روح، اوضح و اجلی است.

و اگر گویند که از حصه‌ای از روح حیوانی یا نفسانی که به اعضاء می‌رسد سلب قوّت سابقه گشته قوّت طبیعی علی سبیل البدلیه بر آن فایض می‌گردد. گوئیم که این معنی نیست مگر قبول به تولّد روح طبیعی در همه اعضاء. چه مراد از تولّد روح نفسانی و طبیعی در دماغ و کبد به غیر از این نیست که به سبب تأثیر مزاج دماغ و کبد از حصه‌ای از روح حیوانی که به آن دو عضو می‌رسد سلب قوّت سابقه گشته قوّت نفسانی یا طبیعی بر آن فایض می‌گردد و این معنی نیست مگر خلاف اجماع مذکور.

و بنابراین مقدمه دو اشکال در این مقام لازم و وارد می‌آید:
اول اینکه آنچه ملزوم این دو مذهب است مناقض است با کلام قومی^۱ که همگی قوّت‌های سه گانه از حیوانی و نفسانی و طبیعی با صورت نوعیه و یا کیفیت مزاجیه روح است و قوّت، بی‌روح^۲ نتواند بود بلکه از جمله لوازم روح است. چه از این دو مذهب، چنانکه دانسته شد عدم لزوم قیام قوّت طبیعی به روح بلکه لزوم عدم قیام به آن لازم می‌آید.

و دویم اینکه راه علم به اینکه روح طبیعی مستقره در اعضاء [23b] محتاج از کبد به مدد نیست مسدود است؛ چه سخن ایشان که اگر راهی که میانه کبد و هر یک از اعضاء هست اگر مسدود گردد

آن عضو به قوتی که در آن هست تصرف در غذایی که نزد آن عضو حاضر باشد می‌نماید محض دعوایی است. زیرا که بر تقدیر مفروض یعنی که سدّ مسالک روح و قوّت طبیعی از عضوی، سبب بطلان قوّت طبیعی از عضو نگردد راه علم به سدّ مسالک مفروضه مسدود است چه در هنگام سدّ مسالک قوّت حیوانی و نفسانی از بطلان فعل آن دو قوّت در عضو مسدود المسالک، استدلال بر انسداد طرف آن می‌نمایند و چون در قوّت طبیعی قایل به بطلان مذکوره در صورت مزبوره^۱ نیستند بلکه مدعای بقای آن قوّت است در هنگام سدّ مسلک آن. پس ظهور انسداد طرق وقوف و علم بر سدّ طرق روح و قوّت مذکوره از عضوی، مستغنی از بیان است. و دیگر آنکه بر تقدیر فرض علم سدّ مسالک روح طبیعی گوئیم، که شاید قوّت طبیعی نیز از فعل خویش باز ایستد.

و اگر گویند که در صورت مفروضه از عدم سرعت عروض هزال به عضو مفروض، استدلال به بقای قوّت طبیعی و استمرار فعل آن در آن عضو می‌توان نمود.

گوئیم که چون عروض هزال به عضوی، مسبوق است به تحلیل اجزای آن عضو؛ و تحلیل مزبور، مقتضی انقضای زمانی است. پس حکم به استناد عدم سرعت ظهور هزال در عضو مفروض به بقای فعل قوّت، نه به اقتضای ظهور هزال زمانی معین را، محض تحکّم

۱. اساس: مذبوره (؟).

است.

و در باب دفع این دو اشکال به دو نحو جواب می توان گفت. اما جواب به نحو اوّل، چنان است که بنای کلام را بر صحت مذهب دویم که عبارت است از فیضان قوّتهای طبیعیّه بر اعضای بی وساطت کبد گذاریم. و چون این مذهب، [24a] مختار فاضل کامل قرشی و مطابق کلام اوست پس هرگاه تطبیق کلام او با کلام قوم کرده شود رفع تناقض از کلام قوم و مذهب فریق ثانی نیز حاصل گردد.

و این مدعا، موقوف است به تمهید مقدمه در باب اینکه مراد او را از کلامش که در این باب گذشت بیان نماییم.

پس گوییم که مرادش از نفس در کلام او که وَ يَحْضُلُ مِنْهَا الْمِزَاجُ الْمُعِدُّ لَفَيْضَانِ النَّفْسِ، نفس نباتی است. چه در هنگام امتزاج منی مرد و زن، نفسی به غیر نفس نباتی نتواند بر آن ممتزج، فایض گشت چه فیضان نفس حیوانیه و نفس ناطقه بعد از خلقت اعضاء است.

پس گوییم که ماده مَنَوِيَّةُ مرد و زن بعد از حصول آنها در رحم و امتزاج با یکدیگر و عروض مزاجی مُعِدِّ از برای نفس بر آن ماده ممتزجه - نفسی که اوّلًا قبول آن را ماده مذکوره قابل است - نفس نباتیه است.

و افعال مختصّه این نفس تغذیه و تنمیه و تولید مثل است که عبارت از قوّت طبیعیّه باشد. و بعد از آنکه ماده مذکوره قدری پذیرای کمال از نفس مزبوره و غیر آن گشته و استعداد مرتبه بالاتر

از آن، آن را حاصل آید نفس حیوانیه بر آن فایض گردد. و افعال مختصه این نفس افادهٔ حیات و لوازم آن از حس و حرکت ارادیه است و نفس حیوانیه تدابیر سابقه صادره از نفس سالفه از تغذیه و تنمیه را متقلد گشته با زیادتى که آن افعال حیات و تدابیر متعلقه به بدن حیوان است و بعد از استیفای استکمالی که از نفس حیوانی آید نماید. و به این سبب، مستعد گردد مر پذیرایی نفس ناطقه را، نفس ناطقه بر آن ماده فایض گردد.

و افعال مختصه این، نفس افعالی است که صادر می‌شود از عامله و قوّت عامله چه قوّت‌های نفس ناطقه منحصر است به این دو قوت، چنانکه تفصیل آن در شفاء [24b] و سایر کتب حکمیه مسطور است و مقام مناسب بیان آن نیست.

و نفس مذکوره به دستور نفس سابقه، متکفل افعال مصدوره از نفس حیوانیه گشته با زیادتى که آن عبارت از نطق و صفات لازمه آن است.

و به آنچه در این باب گفته شد استاد بشر و عقل حادی عشر یعنی محقق طوسی - طاب ثراه - در شرح نمط ثالث از اشارات به تقریبی تصریح به آن نموده به این عبارت که:

و ما تَقْتَضِيهِ^۱ الْقَوَاعِدُ الْحَكْمِيَّةُ الَّتِي افادَهَا الشَّيْخُ وَ غَيْرُهُ هُوَ أَنَّ نَفْسَ^۲

۱. اساس: يقتضيه.

۲. اساس: النفس.

الْأَبْوِينَ تَجْمَعُ^۱ بِالْقُوَّةِ الْجاذِبَةِ أَجْزَاءَ غِذَائِيَّةٍ ثُمَّ تَجْعَلُهَا اخْلاطاً تُغْزِرُ مِنْهَا بِالْقُوَّةِ
 الْمَوْلَدَةِ مَادَّةَ الْمَنِيِّ وَتَجْعَلُهَا مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ قُوَّةٍ مِنْ شَأْنِهَا إِعْدَادُ الْمَادَّةِ لِصِرورتِهَا
 انساناً فَتَصِيرُ^۲ تِلْكَ الْقُوَّةُ مَنِياً وَتِلْكَ الْقُوَّةُ تَكُونُ^۳ صُورَةً حَافِظَةً لِمِزَاجِ الْمَنِيِّ
 كَالصُّورِ الْمَعْدِنِيَّةِ ثُمَّ إِنَّ الْمَنِيَّ يَتَزَايِدُ كَمَا لَا فِي الرَّحِمِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِ يَكْتَسِبُهَا
 هُنَاكَ إِلَى أَنْ يَصِيرَ مُسْتَعِدّاً لِقَبُولِ نَفْسٍ أَكْمَلُ تَصْدُرُ^۴ عَنْهَا مَعَ حِفْظِ الْمَادَّةِ
 الْأَفْعَالُ النَّبَاتِيَّةُ فَيَجْذِبُ الْغِذَاءَ وَيُضِيفُهَا إِلَى تِلْكَ الْمَادَّةِ فَتُتَمِّمُهَا وَتَتَكَمَّلُ
 الْمَادَّةُ بِتَرْطِيبِهِ^۵ أَيَّاهَا فَتَصِيرُ^۶ تِلْكَ مَصْدِراً مَعَ مَا كَانَ يَصْدُرُ مِنْهَا لِهَذِهِ الْأَفْعَالِ
 وَهَكَذَا إِلَى أَنْ تَصِيرَ^۷ مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ نَفْسٍ أَكْمَلُ تَصْدُرُ^۸ عَنْهَا مَعَ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ
 الْأَفْعَالُ الْحَيَوَانِيَّةُ أَيْضاً فَتَصْدُرُ^۹ عَنْهَا تِلْكَ الْأَفْعَالُ أَيْضاً فَيَتِمُّ الْبَدَنُ وَتَتَكَمَّلُ
 إِلَى أَنْ يَصِيرَ مُسْتَعِدّاً^{۱۰} لِقَبُولِ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ^{۱۱} يَصْدُرُ عَنْهَا مَعَ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ
 النُّطْقُ وَتَبْقَى^{۱۲} مُدْبَّرَةً^{۱۳} إِلَى أَنْ يَحِلَّ الْأَجَلُ^{۱۴}.

۲. اساس: فيصير.

۴. اساس: يصدر.

۶. اساس: فيصير.

۸ اساس: يصدر.

۱۰. اساس: مستعدة.

۱۲. اساس: يتقى.

۱. اساس: يجمع.

۳. اساس: يكون.

۵. اساس: بترتيبه.

۷. اساس: تصبر.

۹. اساس: فيصدر.

۱۱. اساس: ناطقه.

۱۳. اساس: مديرة.

۱۴. حاصل کلام نصر ملت و دين - طاب ثراه - اين است كه مقتضای قواعد حكيمه شيخ و غير او افاده نموده اند آن است كه نفس ابوين به وساطت قوت جاذبه، جمع می نمایند اجزای غذاييه را. و بعد از آن اجزای مذكوره را مستحيل به اخلاط می سازند. و از آن اخلاط به وساطت قوت مولده ماده منی را جدا می کنند و مستعد می گردانند ماده مذكوره را از برای قبول قوتی كه از شأن آن قوت، آن است كه مستعد می سازد آن ماده را از برای اين كه بگردد انسانی.

و مخفی نماند که در صورت فیضان نفس حیوانیه باید که آثار حیات از حس و حرکت در جنین موجود گردد و کلام محقق طوسی ره که در حین فیضان نفس ناطقه از نفس مذکوره، صادر می‌گردد جمیع آنچه پیش از فیضان آن صادر می‌شد با زیادتى نطق [25a] صریح است. چون گفته است که از نفس ناطقه آنچه زیاد می‌شود قوّت نطقیه است.

پس آنچه در حین تعلق نفس حیوانیه پیش از تعلق نفس ناطقه در جنین موجود است باید که حس و حرکت باشد. و بر این قیاس است تحقق صدور افعال طبیعیه از نفس نباتیه پیش از تعلق نفس حیوانیه. پس در هنگام تعلق نفس حیوانیه، چنین باید که در او تغذیه و تمنیه و حس و حرکت موجود باشد. و صدور این افعال و

⇒ پس ماده مذکوره به سبب قیام قوّت مزبوره به آن منی نمی‌گردد و قوّت مزبوره صورتی است که حفظ منی از فساد می‌نماید مانند صور معدنیّه. پس منی در وقتی که به رحم آید به حسب استعداداتی که در رحم کسب می‌نماید کمال و تمامی آن زیاد می‌شود تا این که مستعد می‌گردد از برای قبول نفس کامل تر و آن نفس نباتیه می‌باشد. و این نفس با آنکه حفظ ماده منی از فساد می‌نماید صادر می‌شود از آن افعال حیوانیه که آن تغذیه و تمنیه است. پس نفس مذکور جذب غذا به ماده منی می‌کند و غذا را به آن ماده اضافه و ملحق می‌سازد. و به این سبب نمو می‌فرماید ماده مذکوره را. پس به سبب تربیت کردن نفس نباتیه مر آن ماده را، آن ماده کامل تر می‌گردد تا این که مستعد می‌گردد از برای قبول نفسی کامل تر از نفس نباتیه که آن نفس حیوانیه باشد. و بعد از فیضان نفس حیوانیه بر آن صادر می‌شود از نفس مذکور، جمیع آنچه از نفس نباتیه صادر می‌شد با زیادتى که آن افعال حیوانیه است. و به این نفس، ماده کامل تر می‌گردد تا آنکه مستعد می‌گردد پذیرایی نفس ناطقه را. و صادر می‌شود از نفس ناطقه جمیع آنچه از نفس حیوانیه صادر می‌شد با زیادتى نطق و امور لازمه نطق و باقی می‌ماند نفس ناطقه تدبیر کننده در بدن تا آنکه حلول نماید اجل. والله اعلم بحقایق الامور.

حصول قوتی در روح که به آن افعال مذکوره صادر شود ممکن نباشد. پس قوّتهای سه گانه از نفسانیه و حیوانیه و طبیعیّه باید که در روح جنین پیش از تعلق نفس ناطقه، موجود باشند.

و این معنی به حسب ظاهر منافی تصریح شیخ و اجماع حکماء و اطباء است که همگی قوّتهای مذکوره، از نفس ناطقه بر روح فایض می‌گردند.

و در دفع این منافات و اختلاف ممکن است که گوئیم که شاید که قوّتهایی که بر روح و بدن پیش از تعلق نفس ناطقه فایض می‌گردند شایستگی خدمت بودن و آلت مر نفس ناطقه را در افعال مقصوده نداشته باشند و در هنگام تعلق نفس ناطقه قوّتهای سابقه از ارواح و بدن مسلوب گشته قوّتهای دیگر از جنس آنها که در آنها شایستگی امر مذکور باشد به وساطت نفس ناطقه یا از نفس ناطقه بر ارواح و بدن فایض گردد.

و آنچه در باب حارّ غریزی، مذهب محققین حکماء و اطباء است که جوهری است آسمانی و با فیضان نفس ناطقه فایض می‌گردد؛ و دور نیست که مؤید این سخن باشد. چه در هنگام فیض نفس ناطقه و حارّ غریزی بر بدن و ارواح، تعلق حارّ مذکور بر جمیع اجزای بدن و حصول حرارتی مغایرّ بالنوع با حرارتهای سابقه بدن از آن حارّ در همگی اعضاء و ارواح، دور می‌نماید که در صور و هیئت و امزجه [25b] ارواح، از این حالت تغییری عارض

نگردد. بلکه ظاهر حال آن است که تغییر عظیمی به این سبب، در همگی احوال ارواح حاصل گردد. و قوّت یا صُور ارواح است و یا هیئت آنها چنانکه گذشت. پس ممکن است قوّت‌های سابقه باطل، و قوّت‌های مجدّد، حادث گردند. پس تنافی میان این دو مدعا منتفی گردد.

و چون این مقدّمه، مُمَهِّدُ گشت گوئیم که ممکن است که مراد از طبیعیّه فایضه از نفس نباتیه بر مادهٔ منویّه، بعضی از صُور نوعیّه موجوده در منی باشد و یا مزاجی که منی را بعد از تعلق نفس نباتیه به آن حاصل گردد، بنابر اختلاف حکیم و طبیعت در جوهریّت و عرضیّت قوّت. و به وساطت آن قوّت، نفس مذکور تصرف در مادهٔ منویه نماید.

و بعد از آن نفس حیوانیه نیز به دستور به وساطت قوّت مذکوره، تصرف در ماده مذکوره نماید تا هنگام تمام گشتن خلقت اعضاء و تعلق نفس ناطقه، لیکن در حین تخلّق اعضاء، از هر جزوی از منی که صورت منویه باطل گردد و قبول صورت عضویه نماید قوّت طبیعیّه قائمه به آن عضو، صورت نوعیه و با مزاج آن عضو باشد بنابر اختلاف مذکور.

و بعد از تعلق نفس ناطقه، نه قوّت متصرفه در امر تغذیه و تنمیهٔ اعضاء امزجه و یا صورت نوعیه اعضاء باشد لیکن در این وقت؛ نفس ناطقه، متولی تدبیر در امر وجود و بقای قوّت مذکوره است.

لیکن مخفی نماند که بنابراین تأویل که کلام فاضل قرشی را کرده شد اگر قوّت طبیعیہ مرتکزه در اعضاء را بر مذهب حکماء که جوهر و صورت است حمل نمایند می‌باید که فاضل مذکور، قایل به بقای نفس نباتیه و استمرار عمل آن در حین تعلق نفس ناطقه به بدن باشد.

با آنکه کلام قوم در این باب هر یک این دو احتمال را محتمل است یعنی بطلان عمل نفس نباتی در حین تعلق نفس ناطقه به بدن یا بقای [26a] نفس نباتی و استمرار عمل آن در آن حالت، و سبب لزوم قول مزبور مر فاضل مذکور را آن است که کلام قوم، مصرح و مشحون به این است که نفس ناطقه بی وساطت آلتی مانند قوّت یا غیر آن نتواند که متکفل تدبیر بدن گردد.

و همین است جهت قایل شدن ایشان به فیضان قوی به ارواح در حین تعلق نفس ناطقه.

و هرگاه در حالت تعلق نفس ناطقه، آلت متصرفه او در امر تغذیه و تنمیّه اعضاء، صُور نوعیّه قایمه به آنها باشند نه قوّت طبیعیہ قایمه به روح، لازم می‌آید که بعد از تعلق نفس ناطقه به بدن نیز، قائل به بقای نفس نباتیه و عمل آن باشد. زیرا که مراد از نفس نباتیه^۱، نیست مگر صورتی که تصرف در امر تنمیه و تغذیه محلی که قایم به آن است نماید.

و دیگر آنکه اگر قوّت صورت باشد دیگر فیضان او از نفس نباتیه صورتی ندارد. چه دانسته شد که نفس نباتیه عبارت از صورتی است که متصرف در امر تغذیه و تنمیه محلی که قایم به آن است باشد. و هرگاه صورت قایمه به عضو، قوّت باشد لابد همان قوّت عبارت از نفس نباتیه خواهد بود.

و دیگر محتاج به نفس نباتیه دیگر که مصدر این قوّت باشد نیست.

و دیگر مخفی نماند که بنابر ظاهر کلام قرشی که صادفت^۱ الماء بَعْدُ غَيْرُ مُسْتَعِدَّةٍ لِّقُوَّةٍ غَيْرِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ. باید که نفس نباتیه نیز مانند نفس ناطقه در افعال، محتاج به وساطت قوتی باشد و از نفس مزبور^۲ قوتی بر ماده منویّه فایض گردد. و حال آنکه ظاهر کلام قوم آن است که نفوس نباتیه در افعال خویش محتاج به وساطت قوتی و آلتی نیستند مگر اینکه نفس نباتیه فایضه بر ماده منویه را به اعتبار اینکه متعلق به ماده حیوانی است از سایر نفوس نباتیه مستثنی کرده اند و آن را محتاج به وساطت [26b] قوتی در افعال داند و یا اینکه از قوّت در کلامش که مستعدة لقوه غير القوى الطبيعية مراد افعال طبیعیّه باشد نه قوّت که مبدأ افعال باشد و از نفس نباتیه به جهت آلت و واسطه بودن در صدور افعال، فایض بر ماده منویه گشته باشد.

۲. اساس: مذبور.

۱. اساس: صادقت.

و مرادش از قوّت طبیعیّه در آنجا که می‌گوید که قوّت‌های طبیعیّه محتاج به روح و کبد نیستند و مقدم است وجود آنها بر خلقت روح و کبد، نفس نباتیه باشد.

چون این مراتب دانسته شد، گوئیم که وجود قوّت طبیعیّه عضویه به معنی مذکور، مقدّم و پیش از تعلق نفس ناطقه به بدن و فیضان قوّت‌های سه گانه به ارواح است و در هستی، محتاج به قیام به روح نیست بلکه به جواهر اعضاء، قایم است.

و مبین گشت که قوّت‌های طبیعیّه مرتکزه در اعضاء، صور نوعیه و یا امزجه اعضاء است. پس آنچه بعضی از آن ملزوم کلام قرشی و بعضی از آن مصرح کلام او است از تقدّم وجود قوّت طبیعیّه در اعضاء بر خلقت کبد و روح و تعلق نفس ناطقه به بدن و عدم قیام آن به روح، تناقضی با کلام قوم در باب چگونگی قوّت‌های ثلاثه ندارد. چه در این صورت طبیعیّه، لفظ مشترکی می‌گردد میان قوّت طبیعیّه که در کبد و فایض از نفس ناطقه است و میان آنچه در اعضاء مستقر است. زیرا که در این صورت، مراد از قوّت طبیعیّه مرتکزه در اعضاء یا نفس نباتیه و یا امزجه اعضاء می‌شود چنان که اشاره به آن گذشت. و از قوّت طبیعیّه فایضه از نفس ناطقه بر روح کبدی مراد، صورت یا هیئت قائمه به روح مذکور است و عدم احتیاج نفس نباتیه اعضاء و امزجه به روح. و تقدّم آن و وجود روح و کبد، منافی احتیاج قوّت فایضه از نفس ناطقه به روح کبدی به

روح و تأخّر آن از وجود کبد نیست. و همچنین عَرَض بودن قوّت طبیعیّه کبدیه به اعتقاد اطباء، منافی آن نیست که قوّت طبیعیّه مرتکزه^۱ در اعضاء را [27a] اگر عبارت از نفس نباتیه باشد جوهر دانند.

و مخفی نماند که این تأویل در مذهب دوم که عبارت است از استقرار و فیضان قوّت طبیعیّه به اعضاء، بی مشارکت کبد صورت پذیر است نه اوّل. مگر اینکه مرتکب تجویز تجوّزی گردیم و گوئیم که مراد از استقرار قوّت طبیعیّه کبدیه در اعضاء آن است که در اوّل کون که از کبد، قوّت طبیعیّه به اعضاء رفته در اعضاء مزاجی یا صورتی احداث نموده که اعضاء به آن امزجه یا صُور، تصرف در غذایی که به ایشان می رسد می نمایند و محتاج به مدد از کبد نیستند.

و در جواب از اشکال دوم که عبارت از عدم علم به بطلان قوّت در حین سدّ مسالک است گوئیم که مراد از عدم بطلان قوّت اعضاء در حین سدّ مسالک، بیان معنی عدم احتیاج قوّت مستقره در اعضاء به مدد از روح و قوّت کبدی است به اعتبار لزوم عدم احتیاج مذکور بر فرض وجود نفس نباتیه در اعضاء، نه استدلال از سدّ مسالک و بقای قوّت به عدم احتیاج به مدد و عدم احتیاج به مدد خود از فرض مذکور لازم است.

و اینکه بقای نفس نباتیه در هنگام تعلق نفس ناطقه بلکه حیوانیه حق

است یا باطل سخنی است علی حده. و در این مقام، مفروض صحت آن است. چه جواب از اشکال مبتنی است بر صحت تأویل کلام فاضل قرشی و صحت تأویل کلام او چنانکه گفته شد مقتضی قول او به بقای نفس نباتیه و استمرار عمل آن است در بدن در مدت عمر.

پس جواب مذکور بر تقدیر مفروض، صحیح و خالی از خلل است. و اما نحو دوم از جواب در رفع این دو اشکال چنان است که در رفع اشکال اوّل قایل گردیم به اینکه قوّت طبیعی مرتکزه در اعضاء مزاج یا صورت نوعیه روح و قایم به روح است. و گوییم که روح مذکور در اعضاء محفوظ و از تحلیل مصون است و بر تقدیر قلیل تحلیلی [27b] که عارض آن گردد و بدل آن از ابخره اخلاطی که وجود آنها در اعضاء ضرور است می‌رسد. و به سبب غلبه قوّت روح مستقره، ابخره مذکوره را مستحیل به نوع خود می‌سازد. و این سخن مناقض تصریح قوم، به عدم تولّد ارواح و قوی در غیر اعضاء رئیسه نیست. چه مراد ایشان از این تصریح ممکن است امتناع تولّد ارواح در غیر اعضاء مذکوره، مستقلاً و اصالتاً باشد نه به این عنوان که مذکور گشت. و نظیر این معنی است آنچه قوم در باب اعضاء اصلیه گفته‌اند. چه مجمّع علیه جمهور است که اعضاء اصلیه از غیر ماده منویه آب و اُمّ متولّد نگردد.

و لهذا بعد از تکون اعضاء و تمام گشتن خلقت آنها از ماده مذکوره، اگر عضوی ساقط گردد بدل آن شاید که موجود گردد. و با

وجود این سخن گفته‌اند که اخلاط اربعه متولده از اغذیه مأكوله، بدل گردد آنچه را که از اعضای اصلیه در معرض تحلیل ضروری در آید بلکه در سن نمو پیش از قدر متحلل از اعضای اصلیه اخلاط، مبدل به عضو اصلی گردند. و این معنی را منافی عدم تولد اعضای مذکوره از غیر ماده منویه ندانند. چه مراد ایشان از قول به عدم تولد اعضای مذکوره از غیر ماده منویه، عدم تولد اعضای مذکوره است از غیر ماده منویه بالاصالة و مستقلاً، نه به عنوانی که گفته شد. و اگر نه میان این دو تناقضی خواهد بود صریح.

و اگر گویند که اخلاط اربعه مستحیل به اعضای اصلیه نمی‌گردد بلکه شبیه به اعضای مذکوره شده در خُلل اجزای آنها درآیند تا سبب حفظ اعضای مذکوره از تحلیل گردند. و آنچه نمو می‌نماید باز اجزای شبیه به اعضای اصلیه است نه اعضای اصلیه، و تحلیلی که ضروری است عارض اجزای شبیه به اعضای اصلیه می‌گردد و آنچه از اخلاط [28a] بدل می‌کرد بدل اجزای حادثه می‌گردد نه بدل اعضای اصلیه.

در جواب گوئیم که طبع سلیم، ابا دارد از آنکه از اوّل تکوّن تا منتهای سنّ وقوف، هیچ گونه تحلیلی عارض اجزای اصلیه نگردد و همه تحلیلات، عارض اجزای حادثه از اخلاط شود.

و بر تقدیر تسلیم گوئیم که مثل این سخن در این مقام نیز می‌توان گفت که ابخره متولده از اخلاط صالحه موجوده در اعضا

نیز مستحیل به روح مستقره در اعضاء بلکه مستحیل به جوهری شبیه به روح گشته و با روح مذکور ممزوج گردد و حافظ آن از تحلیل باشد. و تحلیلات ضروریه عارض این جوهر شبیه به روح گردد و بدل اجزای متحلله آن باز از ابخره مذکوره رسد.

و مخفی نماند که این جواب بنابر مذهب اوّل، صحت آن ظاهر و محتاج به بیان نیست ولیکن بنابر مذهب دویم محتاج به توضیح است.

و آن چنان است که گوئیم که در ماده منویه منقذفه به رحم، قوّت و روح طبیعیّه موجود است و اصل قوّت و روح مذکوره از بدن والدین مصحوب منی، به رحم آمده و در آنجا نیز اجزایی از منی که استعداد استحاله به روح دارند مستحیل به روح می گردند. و به این سبب قوّت و روح مذکوره، قوی تر و بیشتر می شوند. و قوّت طبیعیّه قائمه به روح مذکور، تصرف در ماده منویه می نماید تا هنگام خلقت اعضاء از ماده مذکوره، و بعد از آن هر عضوی که از هر جزوی از منی مخلوق می گردد قوّت و روحی که در آن جزو منی بوده در آن عضو مستقر و غریزی آن عضو می گردد. و قوّت مذکوره در امر تغذیه و تنمیه آن عضو تصرف می نماید و محتاج به مدد از کبد نیست و ممدّ روح طبیعیّه که محل مزبوره^۱ است.

چنانکه گفته شد ابخره متولّده از اخلاط صالحه موجوده در

۱. اساس: مذبوره (؟).

اعضاء و مدبر و حافظ قوَّت و روح مذکوره، پیش از تعلق نفسی [28b] به ماده منویه، صورت نوعیه منی و قوَّت‌های موجوده در رحم و نفس مادر است.

و بعد از تعلق نفس، نفسی است که بر آن ماده فایض گشته و به اینکه در ماده منویه پیش از خلقت اعضاء، روح و قوَّت طبیعیّه هست و قوَّت مذکوره تغذیه و تنمیه ماده مذکوره می‌نماید شیخ در چندین موضع از شفاء به آن تصریح نموده. از آن جمله در فصل سیم از مقاله نهم از فن حیوان طبیعیات شفاء که در آن بیان می‌کند که زن را فی الحقیقه منی نمی‌باشد در آخر فصل به تقریب بیان وجه شباهت فرزند به والد، می‌گوید که:

لَكِنَّ الْقُوَّةَ الْمُصَوَّرَةَ الْمُوَلَّدَةَ إِنَّمَا تَتَّمُّ^۱ فِي الْأُنْثَيَيْنِ وَ هُنَاكَ يَصِيرُ هَذَا الْفَضْلُ مَنِئِيًّا ذَكَورِيًّا مُصَوَّرًا فَتَكُونُ^۲ الْقُوَّةُ الْمُصَوَّرَةُ إِنَّمَا تُبْتُ^۳ فِيهِ مِنَ الْأُنْثَيَيْنِ وَ الْقُوَّةُ الْغَاذِيَّةُ فِي مَنَى الذَّكَرِ إِنَّمَا جَامَعَتْ مِنْ قَبْلِ الْأَطْرَافِ فِي صُحْبَةِ الرُّوحِ الْغَاذِي فِي الْمَنَى الَّذِي كَانَ هُوَ السَّبَبُ فِي إِحَالَةِ الدَّمِ إِلَى مُقَارَنَةِ التَّشْبِيهِ بِالْعُضْوِ الْمَنْقُوضِ عَنْهُ^۴.

۱. اساس: يتم.

۲. اساس: فيكون.

۳. اساس: يبت.

۴. یعنی لیکن قوَّت مصوره تولید به آن صورت می‌بندد به درستی که در انثیین کامل می‌گردد. و در انثیین، فضله هضم چهارم به صورت منویه مرد می‌پذیرد پس قوَّت مصوره در آنجا در منی تمام و کامل می‌شود و قوَّت جاذبه در منی مرد به همراهی روحی که در آن منی جاری است از اطراف بدن به انثیین می‌آید و روح مذکوره سبب است در اینکه خود را مسمّن و شبیه سازد به عضوی که ماده منویه از آن جدا گشته است.

و دیگر در فصل چهارم از همین مقاله که در آن کیفیت تکوّن

اعضای رئیسه را از منی بیان می‌کند در اوایل فصل می‌گوید که:

ثُمَّ أَنَّ الْمَادَّةَ تَأْخُذُ^۱ فِي النُّمُوِّ [و] ^۲ الزِّيَادَةِ أَمَّا أَوَّلًا فَمَا يَتَوَلَّدُ فِيهَا مِنْ جَوْهَرِ
الرُّوحِ الَّذِي هُوَ مَرْكَبُ الْقَوَى النَّفْسَانِيَّةِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلُ مُتَكَوِّنِ هُوَ
الشَّيْءُ^۳ الَّذِي يَجْتَمِعُ [فيه] ^۴ أَمْرَانِ السُّهُولَةُ وَالْحَاجَةُ وَ تَكُونُ الرُّوحُ أَسْهَلُ مِنْ
تَكُونُ^۵ الْعُضْوِ وَالْحَاجَةُ إِلَى نُمُوِّ الرُّوحِ لِإِنْبِعَاطِ الْقُوَّةِ وَ أَشْتِدَادِهَا أَمْسُ مِنْ
الْحَاجَةِ إِلَى تَكُونِ^۶ الْأَعْضَاءِ أَعْنَى التَّامَّةِ وَ لِأَنَّ أَصْلَ هَذَا الرُّوحِ هُوَ مِمَّا يُقْذَفُ فِي
الْمَنَى إِلَى رَحِمٍ مُخَالِطَةٍ لَهُ فَلَا يَخْلُوا إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَنَى كُلُّهُ كَالْمَكَانِ الْأَوَّلِ لَهُ وَ
يَكُونُ هُنَاكَ جَمْعٌ خَاصٌّ عَنْهُ يَتَفَرَّقُ وَ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ^۷ الطَّبِيعَةُ لِتُهْمِلَ أَمْرَ
هَذَا الرُّوحِ [29a] حَتَّى تَجْعَلَهُ^۸ يَنْمُو حَيْثُ أَعُودَ وَ كَيْفَ اتَّفَقَ وَ يَتَحَرَّكَ مِنْ
حَيْثُ اتَّفَقَ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَتَمَيَّزَ^۹ الْجَوْهَرُ الرُّوحِيّ وَ يَتَقَرَّرَ وَ يَجْتَمِعَ وَ أَنْ يَتَمَيَّزَ
الْجَوَاهِرُ الْأُخْرَى الَّذِي يَرِيدُ الرُّوحُ^{۱۰} أَنْ يَنْقُذَ^{۱۱} فِيهِ وَ يَمِدِّدَهُ وَ يُنْقِيَهُ^{۱۲} وَ أَنْ تَكُونَ
لِلرُّوحِ مَبْدَأٌ يُحَرِّكُهُ^{۱۳} إِلَى جِهَاتٍ شَتَّى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَبْدَأُ هُوَ الْجُزْءُ مِنَ الْمَنَى
الَّذِي إِذَا اسْتَحْكَمُ مُضْغَةً كَانَ قَلْبًا فَيَجِبُ إِذْنُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ وِعَاءٍ أَنْ يَتَكَوَّنَ هُوَ

۱. اساس: يأخذ.

۲. اساس: -و، افزوده از ویراستار عربی.

۳. اساس: الشئ.

۴. اساس: -فيه، افزوده از ویراستار عربی.

۵. اساس: يكون.

۶. اساس: يكون.

۷. اساس: يكون.

۸. اساس: يجعله.

۹. اساس: يميز.

۱۰. اساس: الذي نريد الرفع.

۱۱. اساس: ينقذ.

۱۲. اساس: تنقيه.

۱۳. اساس: يتحركه.

وِعَاءُ الرُّوحِ^۱.

و دیگر در اواخر همین فصل به تقریبی دیگر گفته:

و مَجْمَعُ الرُّوحِ وَاحِدٌ وَ يَتَوَجَّهُ مِنْ ذَلِكَ الْمَبْدَأِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَبْدِئِينَ
الْآخِرِينَ رُوحَانٍ أَوْ يَتَوَجَّهُ إِلَى مَبْدَأٍ رُوحٌ وَ إِلَى آخَرٍ رُوحَانٍ فَيَتَفَرَّقُ إِلَى هَذَا
رُوحٌ وَ إِلَى ذَلِكَ أُخْرَى. فَهَذَانِ الرُّوحَانِ مَوْجُودَانِ فِي الْمَنَى لَيْسَ أَمَّا فِيهِ رُوحٌ
حَيَوَانِي فَقَطْ أَوْ طَبِيعِي فَقَطْ فَإِنَّهُ يَنْصَبُّ فِيهِ رُوحٌ مِنَ الدِّمَاغِ وَ الْكَبِدِ وَ
الْقَلْبِ^۲.

۱. یعنی بعد از آنکه ماده جنین منی مرد و زن به رحم آمدند شروع می نماید آن ماده به نمو نمودن و زیاد گشتن. و اولاً نموی که در آن واقع می شود آن است که روحی که مرکب قوای نفسانی است متولد می گردد چه می باید که چیزی اولاً از آن ماده متکون می گردد در آن دو صفت باشد: یکی آنکه خلقت آن آسانتر باشد.

و دیگر آنکه احتیاج به خلقت آن بیشتر باشد.

و شک نیست که تکون روح، آسانتر است از اعضاء و همچنین احتیاج نمو روح تا آنکه قوتها که به آن قایمند قوی تر و بیشتر گردند بیشتر است از تمام شدن خلقت اعضاء.

و چون اصل روح به همراه منی و مخلوط به آن از بدن والدین به رحم آمده پس یا به همان وضع در همه اجزای منی پراکنده خواهد بود یا این که در محلی خاص از منی جمع خواهد گشت که از آنجا به قدر احتیاج به اجزای منی پراکنده گردد. و محال است که طبیعت افعال در کار روح نماید و آن را متفرق از اجزای منی گذارد. و در هر مکان و به هر وضع که اتفاق افتد نمو نماید. و به هر جا که اتفاق افتد حرکت نماید. بلکه بر طبیعت واجب است که اجزای روح را از اجزای منی جدا سازد و اجزای روح را جمع سازد و اجزای منی را که می خواهد روح را در آن نفوذ فرماید جدا سازد و اجزای منی متمدد و سوراخ نموده، روح را در آن نفوذ فرموده از برای روح در آن محلی و مکانی مقرر نماید که از مکان به جهات مختلفه حرکت در وقت حاجت نماید مکان و مبدأ مذکور آن جزو از منی است و چون در هنگام مضغه گشتن مستحکم گردد. پس واجب است که اولاً ظرفی و مکانی که از منی مخلوق، ظرفی باشد که در آن روح قرار گیرد.

۲. یعنی مجمع روح یکی است و آن جزوی از منی است که دل از آن مخلوق می گردد و از آن مجمع

و در فصل شانزدهم از فن حیوان طبیعیات شفاء که دارد فصل بیان کیفیت تولّد حیوانی از منی و تخم می‌نماید گفته است که:

وَ إِنَّمَا اشْتَدَّتِ الْبَيَاضُ فِيهِ لِكَثْرَةِ الرُّوحِ الْمَوْلَدِ فِيهِ وَ لَذَلِكَ نَرَى وَ يَزُولُ عَنْهُ الْبَيَاضُ خَارِجاً لِأَنَّ خُثُورَتَهُ كَانَتْ بِسَبَبِ الْهَوَائِيَّةِ فَإِذَا انْفَصَلَتْ زَالَ بَيَاضُهُ وَ صَارَ لَهُ أَمْرٌ أَيْ كَالْمَاءِ وَ رَقٌّ^۱!

⇒ می‌رود به هر یک از آن دو مبدأ دیگر که یکی دماغ است و دیگری کبد دو روح یعنی روح طبیعی و نفسانی هم به دماغ می‌روند و هم به کبد.

و فایده روح طبیعی به هر دو جهت است تصویر و تغذیه و تنمیه آنها با آنکه بودن آن در کبد چون معدن است مر او را و رفتن روح نفسانی دو به جهت افاده حس بعضی از اجزای آنها است یا آن که بودن در دماغ چون معدن آن است ضرور است. و یا آن که به یکی از آن دو مبدأ که آن کبد باشد روح می‌رود که آن طبیعی باشد و فایده آن دانسته شد. و به دیگری که آن دماغ باشد دو روح که هم طبیعی و هم نفسانی باشد و فایده آن گفته شد.

پس از دماغ روح نفسانی متفرق می‌گردد و حصه‌ای از آن متوجه دماغ می‌گردد و در آن باقی می‌ماند و حصه‌ای از آن به جهت افاده حس به کبد می‌آید و سبب در این امر ممکن است که تقدم خلقت دماغ بر کبد باشد پس بعد از وجود عضو رئیس قوت نفسانیه باید که روح مذکور از مبدأ خاص الی سایر بر کبد باشد سایر اعضا آید نه از قلب.

و با این که در اوّل کون، چون کبد محتاج به روح حساس نیست پس از قلب متوجه آن نگردد و بعد از احتیاج چون دماغ متکون گشته است باید از دماغ روح مذکور به کبد آید که در اصل خلقت دماغ مقدم نباشد.

و این کلام را حل دیگر ممکن است که مقام را گنجایش آن نیست. و بر تقدیر، شیخ می‌گوید که به درستی این دو روح که نفسانی و طبیعی باشد در منی موجودند. و چنان نیست که در این روح حیوانی به تنهایی باشد یا روح طبیعی به تنهایی باشد بلکه هر سه روح حیوانی و نفسانی و طبیعی در آن هستند زیرا که می‌ریزد به منی روحی از دماغ و روحی از کبد و روحی از قلب پس باید که هر سه روح در آن باشند.

۱. یعنی سبب شده بیاض منی و سفیدی آن کثرت وجود روح است در منی و از این جهت چون زمانی در خارج بدن باید روح روان می‌گردد و سفیدی آن زایل می‌شود زیرا که غلظت و سفیدی

و بعضی از این مراتب را علامه در شرح قانون در مبحث آن عضو معطی غیر قابل، ذکر گردد.

و مخفی نماند که هر چند جواب اوّل در بادی النظر، اظهر است و ظاهر کلام فاضل قرشی و بعضی از اوایل بر این مطابق است لیکن جواب به طریق دوم در نزد تحقیق، به حق اقرب و پیش ارباب تدقیق اصوب است. زیرا که محققین حکماء، قایل به وجود نفس نباتیه در حین تعلق نفس ناطقه به بدن نیستند.

و از آن جمله شیخ رئیس در مصنّفات خویش خصوصاً کتاب شفاء تصریح به بطلان نفس نباتیه بعد از تعلق نفس ناطقه به بدن نموده و دلایل بر آن [29b] ایراد کرده و چنانچه دانسته شد جواب مذکور مبتنی بر ثبوت و بقای عمل نفس مسفوره در حالت مسفوره است.

و مخفی نماند که مدار آنچه در باب تطبیق جواب به طریق ثانی بر مذهب دوم گفته شد بر آن است که منصرف در امر تغذیه و تنمیه بدن و ماده بدن از اوّل استقرار منی در رحم تا آخر عمر، قوّت طبیعیّه قائمه به روح است و چون قوّت مزبوره^۱ آلتی است از برای نفس یا طبیعت، و خود مستقلاً نتواند که فاعل فعلی گردد پس مدیر و فرمان فرمایی در آن قبل از تعلق نفس ناطقه بر جنین، نفس ناطقه

⇒ آن به سبب ممزوج گشتن اجزای هوائیه روحیه است به آن. پس چون در خارج بدن حافظی ندارد اجزای مذکوره از آن جدا گردد و سفیدی از آن زایل گشته مانند آب به حسب و رنگ و قوام می گردد.

۱. اساس: مزبوره (؟).

مادر باید باشد.

نفس نباتیه در تأثیر و فعل، محتاج به وساطت قوتی چنین نیست بلکه شایستگی تدبیر امر قوّت مزبوره^۱ در نفس مذکوره نیست و این معنی بر کسی که ادنیّ تبعی مر کلام قوم، او را حاصل باشد خفایی ندارد.

و بنابراین نفس نباتیه را در هیچ زمانی تصرفی در بدن و ماده آن نباشد. پس با کلامی که از محقق طوسی ره منقول گشت که اولاً نفس نباتیه در بدن و ماده آن، متصرف و مدبر است و بعد از آن نفس حیوانیه موافق و مطابق نیست. مگر اینکه گوئیم که چون ماده منویه را در اوایل، استعداد تعلق نفسی به غیر نفس نباتیه نیست و مدبر در آن زمان، نفس نباتیه است لیکن چون نفس مذکوره چنانکه گفته شد در فعل متعلق به آن محتاج به وساطت قوّت طبیعیّه قائمه به روح نیست و قوّت مذکوره نیز مستقلاًّ مباشرت فعلی را شایستگی ندارد، پس قوّت طبیعیّه و روحی که مصحوب به منی به رحم آمده‌اند در زمان عمل نفس نباتیه، از عمل خویش معطل و در اجزای منی به سبب محافظت طبیعت یا نفس أمّ یا نفس نباتیه متعلقه به منی محفوظ و مصون و از تحلل و تفتشی مأمون است، تا هنگام سلطنت و فرمان نفس حیوانیه و بعد از تعلق نفس حیوانیه [30a] چنانکه گذشت قوّت طبیعیّه مزبوره^۲ محفوظه به سبب تأثیر و

۲. اساس: مزبوره (؟).

۱. اساس: مزبوره (؟).

فعل نفس حیوانیه، متصرف و مدبر در امر تغذیه و تنمیه بدن می‌گردد. و یا اینکه چنانکه سابق بر این نیز گفته شد نفس نباتیه متعلقه به ماده منویه را از سایر نفوس نباتیه متعلقه به اجسام نباتیه، مستثنی گردانیم و عمل نفس نباتیه متعلقه به ماده منویه را در ماده مزبوره^۱ به وساطت قوّت طبیعیّه مذکوره دانیم.

و مخفی نماند که چنانکه اشاره به آن شد کلام فاضل قرشی را تطابقی با جواب دویم نیست. چه فاضل مذکور تصریح نموده که طبیعیّه قایمه به اعضاء، محتاج به روح و کبد نیست و وجودش مقدم است بر وجود روح و کبد چنانکه عبارت منقوله از او صریح است در این معنی. مگر آنکه گوئیم که مرادش از عدم احتیاج قوّت مذکوره به روح، عدم احتیاج آن است به روح متولّده در کبد و مردف ساختن فاضل مذکور روح را به کبد در کلامش که اینها لایحتاج علی روح و لا علی کبد قرینه تخصیص مذکور می‌تواند بود و هر چند این تأویل بسیار دور است لیکن چون علّت تطبیق کلام او بر مذهب اهل تحقیق می‌گردد مرتکب آن می‌توان گشت.

این است آنچه در باب قوّت‌های موجوده در بدن به طریق اجمال شایستگی نگارش در این رساله داشت و تفصیلی که لایق به حال این مبحث است انشاءالله تعالی در رساله‌ای که در باب قوی در خاطر هست که به عنایت الهی محرّر گردد گفته خواهد شد.

۱. اساس: مزبوره (?).

و چون این مراتب دانسته شد ببايد دانست که چنانکه گفته شد و در اوایل باب به آن اشاره شد مراد از انحصار اعضای رئیسه در سه عضو مذکور به اعتبار بقای شخص است. یعنی هر شخصی در زندگی و بقاء، محتاج است به این سه عضو. و اگر نه آدمی به اعتبار بقای نوع و باقی ماندن نوع [30b] بشری محتاج است به عضو رئیس دیگر که آن انشیین است. پس اعضای رئیسه در بقای نوع، چهاراند: سه عضوی که در بقای شخص مذکور شد و چهارم انشیین. و محتاج الیه بودن این چهار عضو در بقای نوع، ظاهر است؛ چه بقای نوع موقوف است بر توالد و تناسل، و این امر محتاج است به عضوی که تدبیر امر منی که ماده نسل است نماید. و عضو مذکور عبارت از انشیین است. و چون تا شخص باقی و ذی حیات نباشد امر توالد نیز محال است و بیان آن محتاج به برهان نیست؛ پس محتاج الیه بودن سه عضوی که در بقای شخص محتاج است در بقای نوع نیز محتاج به بیان نیست.

لیکن ببايد دانست که قوّت و روحی که در انشیین است به قوّت و روح طبیعی می نامند. و از جمله قوّتها و ارواح طبیعی می دانند. چه در هنگام تقسیم، قوّت طبیعی را منقسم می سازند به آنچه تصرف در غذا نماید به جهت بقای شخص، و آنچه تصرف نماید در غذا به جهت بقاء نوع، پس قوّت متولّده در انشیین را قوتی علی حده نشمرده اند که به سبب آن قوّتها و ارواح، چهار گردند.

پس اجناس عالیہ قوی و ارواح بدنی منحصر در سه جنس
است هر چند که اعضای رئیسه چهارند.

باب چهارم

در بیان چگونگی قوّتها و احتمالاتی که در وحدت و تعدد محل فیضان آنها به حسب عقل ممکن است و مختار حکماء و اطباء از این احتمالات و اختلاف ایشان با یکدیگر در مبدأ قوت

باید دانست که چنانکه مکرّر مذکور شد اطباء، قوّت را عَرَض و هیئت روح می‌دانند و حکماء، قوّت را جوهر و صورت نوعیه روح. و مبدئی که از آن قوّتها، فایض بر ارواح می‌گردند به اعتقاد فلاسفه نفس ناطقه است و اعتقاد متقدمین اطباء نفس حیوانیه [31a]. و چون این مراتب گفته شد بیايد دانست که بر تقدیری که عَرَض باشد چنانکه مذهب اطباء است ممکن است که قوّتهای بدن در حقیقت، متعدد نباشد بلکه اصل قوّت در بدن یک چیز باشد و تعدد در آن منتزع از عوارضی چند باشد. یعنی هیئتی که عبارت از یک

قوّت است در دل، عارض روح گردد و در آن هیئت، صلاحیت صدور اجناس افاعیل ثلاثه یعنی نفسانیه و حیوانیه و طبیعیّه از آن باشد. و افعال قوّت حیوانیه از قوّت مذکوره بلا اشتراط، امری و حالتی دیگر صادر تواند شد.

لیکن صدور هر یک از آن دو فعل دیگر که نفسانیه و طبیعیّه است از آن قوّت مشروط باشد به اینکه قوّت مذکوره مصحوب روحی که حامل آن است به یکی از آن دو عضو رئیس دیگر رفته به سبب حصول تغییری مناسب آن فعل در مزاج روح مذکوره قوّت مذکوره را استکمالی در آن عضو پدید آید که به سبب آن افعال مقصوده از آن قوّت بالفعل، صادر تواند گردید مثلاً هر چند در قوّت فایضه بر روح قلبی صلاحیت صدور افعال نفسانیه بالقوه باشد لیکن مادامی که به دماغ نرود در آنجا کسب به تمامیت مزبوره^۱ ننماید صدور افعال نفسانیه از آن فعلیّت پیدا نتواند کرد، بلکه فعلیّت امر مذکوره، موقوف باشد به حصول آن در دماغ و کسب کمال مذکور. پس در حقیقت، اصل قوّت یک چیز است و آن هیئتی است که عارض روح قلبی در دل می‌گردد، لیکن به اعتبار مشروط بودن صدور هر فعلی از افعال ثلاثه از آن به حصول تغییری در مزاج روح حامل آن و به اعتبار حصول حالتی در هر عضوی مناسب فعلی از افعال ثلاثه در اصل قوّت که تعبیر از آن حالت به تمامیت

۱. اساس: مزبوره (؟).

نمایند قوّت مذکوره را در هر عضوی به جهات مذکوره مغایر آن در عضو دیگر شمارند [31b]. و ممکن است که فی الحقیقه قوّت‌های مختلفه الحقایق در بدن موجود باشند و هر قوتی از قوّت‌های ثلاثه در حقیقت مباین و مخالف حقیقت دیگر باشد و قایم به روحی که در مزاج مخالف روحی که به آن روح قوّت دیگر قایم است باشد.

و بر این تقدیر ممکن است که هر سه قوّت در دل، بر سه حصه از روح قلبی فایض گردند و از هر قوتی در دل، صلاحیت فعل منسوب به آن باشد لیکن فعلیّت صدور فعل مذکور مشروط به آمدن آن قوّت به عضو رئیسی که منسوب به آن است باشد.

و ممکن است که هر قوتی در عضو رئیسی فایض گردد و اولاً در دل بر روح قلبی قوّت حیوانیه فایض گردد و در آن صلاحیت صدور فعلی به غیر افعال قوّت حیوانیه نباشد. و چون حصه‌ای از آن روح به یکی از اعضای رئیسه رود سلب مزاج سابق از آن شده، مزاجی دیگر بر آن فایض گردد و مزاج مذکور، مقتضی فیضان هیئتی دیگر بر آن روح باشد که هیئت لاحقه عبارت از قوتی باشد که معدنیّت آن منسوب به آن عضو رئیس است.

و بنابر تعدد قوّت‌ها و اختلاف امزجه ارواح، ممکن است که هر یک از امزجه فایضه بر ارواح، مقتضی تعلق نفسی علی حده بر هر یک از ارواح باشند که هر نفسی از نفوس مذکوره، مبدأ فیضان قوّت قائمه به آن روح باشد.

و ممکن است که چنین نباشد یعنی هر مزاجی در ارواح ثلاثه، مقتضی نفسی نباشد. بلکه نفس متعلق بر روح قلبی به همه ارواح تعلق گیرد و نفس مذکوره، از برای افاضه قوّتهای مختلفه متعدده بر ارواح مذکوره، کافی باشد.

پس احتمالات عقلیه در حین عرض بودن قوّت منحصر در پنج احتمال می شود. چه قوّتها، در حقیقت یا متحدند یا متباین. و بر تقدیر ثانی [32a] یا همه در قلب فایض اند یا هر یک در عضو رئیسی.

و بر تقدیر هر یک از این دو قسم دویم یا مجموع قوّتها از یک نفس فایض اند و یا هر یک از نفسی.

و مخفی نخواهد بود که دو قسم از احتمالات خمسه که عبارت است از صدور هر قوّتی از نفسی، خواه محل همگی متحد باشند و خواه متعدد، مستلزم تجزّی یا تعدّد^۱ نفس است. چه هر یک از نفوس مفیض قوت، اگر جزئی از نفس است باید نفس متعلق به بدن مرکّب و متجزی باشد. و اگر هر یک نفسی تام است باید که نفوس متعدّد به بدنی واحد تعلق گیرند و بر تقدیری که قوّت جوهر و صورت نوعیه باشد چنانکه مذهب حکماء است ممکن است که اصل حقیقت قوّتهای یک صورت، نوعیه باشد و در قلب، از نفس ناطقه به روح فایض شود. و از صورت مذکوره، صلاحیت صدور

۱. اساس: ترکیب آمده و در کنار آن تعدّد نوشته شده که احتمالاً واژه اخیر صحیح است.

افعال ثلاثه از حیوانیه و نفسانیه و طبیعیّه باشد. و در صدور افعال حیوانیه از آن صورت، همان کیفیت و مزاجی که روح حامل آن در قلب به آن متکّیف است کافی باشد. لیکن در صدور آن فعل دیگر که نفسانیه و طبیعیّه است از آن مشروط باشد به اینکه حصه‌ای از روح قلبی به هر یک از آن دو عضو رئیس دیگر رفته و به سبب استعداداتی که حصص مذکوره روح در آن اعضاء، استفاده نماید تغییری در مزاج آن به هم رسد. لیکن نه به مرتبه‌ای که از عَرَض مزاجی که مقتضی قیام صورت نوعیه قائمه به آن است بیرون رود. بلکه باز در هنگام تغییرات مذکوره در مزاج آن، بر همان صورت باقی باشد و به سبب هر تغییری صورت مذکوره از برای مصدریت فعل خاصی از نفسانیه و طبیعیّه کامل و صلاحیت صدور آن فعل در آن فعل است پیدا کند.

پس در این صورت، حقیقت قوتی که منشأ افاعیل ثلاثه است در بدن و اعضای رئیسه متحد است لیکن [32b] صدور هر فعلی از آن مشروط است به استکمالی مر آن قوّت را در عضو رئیسی. و ممکن است که همگی اجناس افعال ثلاثه از یک صورت نوعیه، صادر نتوانند گشت بلکه هر جنسی از اجناس افاعیل از صورت نوعیه خاصی صادر گردد. و صُوری که مصادر افاعیل مذکوره‌اند در نوع و حقیقت، مختلف و مباین باشند. و بر این تقدیر ممکن است که محل فیضان قوّت‌های مذکوره بر

ارواح یک عضو که آن قلب است باشد و همگی صور، از نفس ناطقه بر حصص مختلفه الامزجه روح قلبی در قلب، فایض گردد. و بعد از آن هر قوتی با روحی که حاصل آن است به عضوی که معدنیّت آن قوّت به آن عضو منسوب و مشهور است رفته و در آن جا به حسب استعدادات مکتسبه در آن عضو، کامل تر گشته منشأ فعل مختص به آن قوّت گردد.

و ممکن است که محل فیضان قوّتها نیز اعضای مختلفه متعدده باشند و هر قوتی در عضو رئیسی فایض گردد. و طریق فیضان قوّتها چنان باشد که اولاً بر همه اجزای روح متکوّن در قلب صورت نوعیه که مصدر افعال حیوانیه است فایض شود و بعد از آن حصه‌ای از آن روح به دماغ مثلاً رود. و در آنجا کسب استعداد خاص نماید که به سبب آن صورت نوعیه‌ای دیگر بر آن فایض گردد که مصدر افعال نفسانیه باشد. لیکن باید که صورت نوعیه سابقه، مسلوب نگردد و اگر نه لازم می‌آید که حصه مذکوره از روح، در حقیقت منقلب و مخالف حقیقت حصه دیگر آن که حیوانیه است گردد. و حال آنکه در نوع روح، متحد باشند و به بطلان این معنی، بدیهه عقل حاکم است.

و تعلق دو صورت نوعیه روحیه بر حصه‌ای از روح، مستحیل نیست و نظیر این در افلاک موجود است. چه بر همه اجزای هر فلکی از افلاک مکوکبیه، صورت نوعیه فلکیه قایم است.

پس در جزئی از آن که مصور به صورت نوعیه کوکیه است صورت نوعیه فلکیه [33a] نیز قایم است پس در جزو، مذکور دو صورت نوعیه که صورت نوعیه کوکیه و صورت فلکیه است موجود است.

اگر گویند که چون افلاک، مکیف به کیفیتی نیستند و صور در آنها مستلزم و ملزوم مزاجی و کیفیتی نیست؛ از اجتماع دو صورت در جزوی از آنها محذوری لازم نیاید به خلاف صور نوعیه مرکبات که صور در آنها تابع امزجه‌اند و فیضان هر صورتی بر مرکبی، موقوف به عروض مزاجی خاص بر محل آن است؛ پس در هنگام قیام صورت لاحق اگر مزاج مقتضی آن، مبطل مزاج مقتضی صورت سابقه نباشد تکلیف هر جزوی از آن محل به دو کیفیت مختلفه لازم آید. و اگر به عروض مزاج، لاحق مزاج اول منتفی گردد و چون عدم علت، علت عدم معلول است صورت سابقه نیز منتفی گردد. پس اجتماع دو صورت نوعیه در مرکبات در یک محل، صورت پذیر نباشد.

گوییم که توقف هر صورتی در مرکبی بر مزاج خاص ممنوع است چه شاید که مزاجی مناسب صورتی باشد و بعضی افراد آن مزاج، مقتضی صورتی دیگر به طریق انضمام و اضافه صورت لاحق به صورت سابقه به اعتبار استعدادی خاص باشد و فرد مفروض از مزاج مندرج در عرض مزاج مذکور باشد. پس فرد

مفروض از مزاج خاص به سبب استعداد مذکور، مقتضی فیضان دو صورت نوعیه باشد و تعدد صور، مستلزم عروض امزجه مختلفه بر محلی واحد نگردد.

لیکن مخفی نیست که لزوم التزام بقای صورت نوعیه روحیه حیوانیه در حین قیام صورت نوعیه روحیه نفسانیه مثلاً به روح و استحاله انقلاب مذکور، وقتی است که جهت روح ماهیت نوعیه باشد. پس سلب صورت روحیه حیوانیه از حصه‌ای از روح و قیام صورت نوعیه روحیه نفسانیه مثلاً به آن، مستلزم انقلاب حصه‌ای از روح به نوع دیگر است و حال آن که به اعتبار فرض نوع [33b] بودن مفهوم روح، مفروض اتحاد این دو روح است در نوع.

و اما اگر مقهور روح جنس و ارواح ثلاثه هر یک نوعی باشند در تحت جنس مذکور، انقلاب و استحاله نوعی از آن به نوعی دیگر به سبب استعداداتی چند مستحیل نیست مانند آنکه هر یک از اخلاط اربعه در قلب، منقلب و مستحیل به روح می‌گردند.

پس ممکن است که به هر نحوی که استحاله و انقلاب خلط به روح، متحقق می‌گردد به همان عنوان استحاله روح حیوانی به نفسانی و طبیعی صورت بندد. لیکن چون قول به انقلاب و ارتکاب آن مادامی که ضرورتی داعی نگردد و بدون انقلاب تحقق امری ممکن نباشد مجوز ندانسته‌اند.

و در این مقام، در هنگام بقای صورت سابقه و اضافه صورت

لاحقه به آن، مستلزم انقلابی در ارواح نیست و قیام صور مختلفه به ارواح ممکن است. لهذا در هنگام قیام یکی از آن دو صورت نوعیه‌ای دیگر یعنی نفسانیه و طبیعیه به روح حیوانی، شرط بقای صورت نوعیه روحیه حیوانیه تقدیر نمود.

و بر هر تقدیر از این مراتب معلوم شد که احتمالات عقلیه در هنگام جوهر بودن قوّت، منحصر در سه احتمال است چه مصدر افاعیل ثلاثه با یک قوّت است و یا قوّتهای متعدده. و بر تقدیر دویم با فیضان قوّتها در یک عضو، صورت پذیر است که آن قلب باشد و با هر یک در عضوی فایض می‌شوند.

و چون این مراتب دانسته شد ببايد دانست که هر چند احتمالات عقلیه در باب قوّتها به هشت احتمال می‌رسد لیکن شیخ یک احتمال را به اطباء نسبت داده که آن تعدّد اصل قوّتها است و فیضان هر یک در عضو رئیسی به سبب عروض مزاجی و روح حامل آن را که مقتضی تعلق نفسی علی حده به آن روح باشد و احتمال دیگر را به فلاسفه که آن تعدّد اصل قوّت و اتحاد محل فیضان آنها است و از آن جمله در فصل اوّل [34a] ادویه^۱ قلبیه گفته است که:

الرُّوحُ الَّتِي هِيَ أَوَّلُ الْأَرْوَاحِ الْمُتَكَوِّنَةِ عَلَى رَأْيِ أَجَلِ الْحُكَمَاءِ وَاحِدَةٌ

بِالْعَدَدِ^۱ وَ تَتَكَوَّنُ بِالْقَلْبِ ثُمَّ تَسْرَى وَ تَفِيضُ وَ تَنْفُذُ فِي سَائِرِ^۲ الْأَعْضَاءِ الرَّئِيسَةِ
فَإِذَا^۳ اسْتَقَرَّتْ^۴ فِي كُلِّ وَاحِدٍ^۵ اسْتَفَادَ هُنَاكَ مَزَاجاً خَاصّاً^۶؛

أَمَّا فِي الدِّمَاغِ فَيَسْتَفِيدُ الْمِزَاجَ الَّذِي بِهِ^۷ يَسْتَعِدُّ لِقَبُولِ قُوَى الْحِسِّ وَ الْحَرَكَةِ.
وَ أَمَّا فِي الْكَبِدِ فَيَسْتَفِيدُ الْمِزَاجَ الَّذِي بِهِ يَسْتَعِدُّ لِقَبُولِ قُوَى التَّغْذِيَةِ وَ
التَّرْبِيَةِ.

وَ أَمَّا فِي الْأَنْثَيْنِ فَيَسْتَفِيدُ الْمِزَاجَ الَّذِي بِهِ يَسْتَعِدُّ لِقَبُولِ قُوَى التَّوْلِيدِ.
وَ إِنْ كَانَتْ مَبَادِي هَذِهِ الْقُوَى عِنْدَ هَذَا الْحَكِيمِ مِنَ الْقَلْبِ^۸.
وَ در قانون در فصلی که در بیان قووت حیوانیه است بعد از آنکه

۱. در نسخه تصحیح شده ادویه قلبیه واژه بالعدد نیامده است.

۲. اساس: سایر.

۳. در نسخه تصحیح شده ادویه قلبیه و اذا آمده است.

۴. اساس: استقر.

۵. در نسخه تصحیح شده ادویه قلبیه واحد منها آمده است.

۶. اساس: خاصياً.

۷. در نسخه تصحیح شده ادویه قلبیه واژه به نیامده است.

۸ یعنی و روحی که اول و مبدأ ارواح است به اعتقاد بزرگترین حکماء که ارسطو باشد یکی است که آن روح حیوانی است. و در دل متکون می گردد هر چند که آن قوت و روح دیگر نیز متکون در دل می گردند، لیکن قوت و روح حیوانی مبدئی است نسبت به آنها. پس این روح، فایض و ساری می گردد و نفوذ می کند در سایر اعضای رئیس.

پس چون در هر یک از این اعضاء قرار گرفت استفاده می کنند در آنجا مزاجی خاصی دیگر:

اما در دماغ استفاده مزاجی می کند که به سبب آن مستعد می گردد مر قبول حس و حرکت را.

و اما در کبد استفاده مزاجی می کند که به سبب آن قبول تغذیه و تنمیه می گردد.

و اما در انثیین استفاده مزاجی می کند که به آن مستعد قبول قوت تولید می گردد.

هر چند که نزد این حکیم مبدأ این قوتها از دل است در دل فایض بر ارواحی گشته اند.

و مخفی نماند که بنابر آخر کلام شیخ ظاهر می شود که مرادش از فیضان آن دویعنی نفسانیه و طبیعی در اعضای مذکوره تمام شدن و کمال آنها است در این اعضاء نه فیضان اصل قوت.

تعریف قوّت حیوانیه کرده و اثبات آن در بدن و تفرقه میان آن و میان قوّت طبیعی و نفسانیه را بیان نموده گفته است در حالتی که اشاره به قوّت حیوانیه می نماید که

و هو أَوَّلُ قُوَّةٍ تَحْدُثُ فِي الرُّوحِ إِذَا حَدَّثَ الرُّوحُ مِنْ لَطَافَةِ الْأَمْشَاجِ ثُمَّ إِنَّ الرُّوحَ يَقْبَلُ بِهَا عِنْدَ الْفِيلَسُوفِ أَرِسْطَاطَالِيسِ الْمَبْدَأَ الْأَوَّلَ وَ النَّفْسَ الْأُولَى الَّتِي تَنْبَعُثُ^۱ عَنْهَا سَائِرُ الْقَوَى إِلَّا أَنْ أَعْمَالَ تِلْكَ الْقَوَى لَا تَصْدُرُ عَنِ الرُّوحِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ كَمَا أَنَّهِ أَيْضاً لَا يَصْدُرُ الْإِحْسَاسُ عِنْدَ الْأَطْبَاءِ عَنِ الرُّوحِ النَّفْسَانِي الَّذِي فِي الدِّمَاغِ مَا لَمْ يَنْقُذْ إِلَى الْجَلِيدِيَّةِ أَوْ إِلَى اللِّسَانِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا حَصَلَ^۲ قِسْمٌ مِنَ الرُّوحِ فِي تَجْوِيفِ الدِّمَاغِ قَبْلَ مَزَاجٍ يَصْلُحُ لِأَنْ تَصْدُرُ^۳ عَنْهُ أَعْمَالُ الْقُوَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِيهِ زَيْدٌ^۴ وَ كَذَلِكَ فِي الْكَبِدِ وَ الْأَثْنَيْنِ وَ عِنْدَ الْأَطْبَاءِ مَا لَمْ يَسْتَحِيلِ الرُّوحُ عِنْدَ الدِّمَاغِ إِلَى مِزَاجٍ آخَرَ لَمْ يَسْتَعِذْ بِقَبُولِ النَّفْسِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ الْحِسِّ وَ الْحَرَكَةِ وَ كَذَلِكَ فِي الْكَبِدِ وَ إِنْ كَانَ الْأَمْتَزَاجُ الْأَوَّلُ قَدْ أَفَادَ قَبُولَ الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَ كَذَلِكَ فِي كُلِّ عُضْوٍ كَانَ لِكُلِّ جَنْسٍ مِنْ [34b] الْأَعْمَالِ عِنْدَهُمْ نَفْسٌ أُخْرَى وَ لَيْسَتْ النَّفْسُ عِنْدَهُمْ بِفَيْضٍ^۵ عَنْهَا عَنْ قَوَى كَأَنَّ النَّفْسَ بِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَإِنَّهُ وَ إِنْ كَانَ الْأَمْتَزَاجُ الْأَوَّلُ قَدْ أَفَادَ قَبُولَ الْقُوَّةِ الْأُولَى الْحَيَوَانِيَّةِ حَيْثُ حَدَّثَ رُوحٌ قُوَّةً هِيَ كَمَا لَهُ لَكِنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ وَخَذَهَا لَا تَكْفِي^۶ عِنْدَهُمْ لِقَبُولِ الرُّوحِ بِهَا سَائِرٌ^۷

۲. اساس: احصل.

۴. اساس: فیزیکیا، شاید فیزید باشد (ک ب ن).

۶. اساس: یکفی.

۱. اساس: ينبعث.

۳. اساس: يصدر.

۵. اساس: بفيض.

۷. اساس: سایر.

الْقَوَى الْأُخْرَى مَالَمْ يَحْدُثْ فِيهَا مَزَاجٌ خَاصٌّ^۱.

و مخفی نیست که اگر مطلب شیخ از کلام او در قانون در باب

۱. یعنی قوت حیوانیه، اول قوتی است که در روح به هم می‌رسد چون روح از لطیف اخلاط متکون گردد. پس روح به اعتقاد ارسطو به سبب این قوت یا با این قوت و مقارن آن یا از برای قبول این قوت، قبول مبدأ اول فیضان قوتها که آن نفس ناطقه است می‌نماید که از آن سایر قوتها فایض می‌گردند. لیکن افعال قوتهای دیگر را صلاحیت صدور از روحی که حامل آنها است در هنگامی که دل اند نیست. بلکه موقوف است به رفتن آن ارواح به اعضای رئیسه مخصوصه به آنها چون به اعتقاد اطباء نیز مبدأ جمیع قوتهای نفسانیه در دماغ و مبدأ همگی قوتهای طبیعی در کبد فایض می‌شوند.

پس از برای رفع استبعاد ایشان از فیضان همگی قوتها در دل می‌گوید که چنان که احساس نیز نزد اطباء از روح دماغی نیاید یا این که به رطوبت جلیدیه که رطوبتی از رطوبتهای چشم است نیاید یا به زبان یا به سایر اعضایی که مظهر احساس اند نرود پس چون حصه‌ای از روح قلبی به اعتقاد ارسطو که محل نفسانیه است چون به تجویف دماغ آید قبول مزاج می‌کند که به سبب آن مزاج صلاحیت به هم می‌رساند که صادر شود از آن روح، افعال قوایی که بیشتر یعنی در دل قوت در آن روح بود. و نزد اطباء مادام که روح مستحیل نگردد در دماغ به مزاجی دیگر مستعد نمی‌گردد مگر قبول نفسی را که مبدأ حس و حرکت است. و همچنین است حال کبد.

و بعد از این کلام، شیخ به عنوان التزام بر اطباء می‌گوید که اگر چنان باشد که امتزاج اول روح در دل، افاده قبول قوت حیوانیه کرده باشد و همچنین هر امتزاجی در هر عضوی از اعضای رئیسه افاده قبول قوت نفس نماید چنان که مذهب ایشان است، خواهد بود از برای هر جنسی از افعال ثلاثه نزد اطباء نفسی دیگر. و در بدن یک نفس نخواهد بود اگر هر مبدئی نفس تمامی باشند یا این که نفس به اعتقاد ایشان مرکب از مجموع نفسها خواهد بود اگر هر مبدئی جزو نفس باشند پس به درستی که هر چند امتزاج اول و روح افاده قبول قوت حیوانیه کرده است در وقت حدوث روح، حامل قوتی است که آن قوت کمال آن است. لیکن این قوت نزد ایشان کافی نیست از برای قبول آن دو قوت دیگر. یا آنکه در آن روح مزاج خاصی دیگر حادث نگردد.

و مخفی نماند که حل مذکوری که از برای کلام شیخ در حین اطباء کرده شد بنابر بعضی از نسخ است که نفس مرفوع است. و اما اگر منصوب و نفساً باشد چنان که در سایر نسخ است معنی آن مغایر آنچه قلمی شد می‌گردد.

و قول آن را که کذلک فی عضو باید معنی دیگر گفت و تأویلی دیگر کرد و مقام را گنجایش آن نیست.

بیان مذهب اطباء، حکایت و نقل اعتقاد ایشان در باب ترکیب و تجزّی نفس است. چنانکه متبادر سوق این عبارت است بحثی که قرشی بر شیخ نموده و علامه نیز نقل نموده که در فیضان هر قوتی در محلی، قول به تجزّی و ترکّب با تعدّد نفس لازم نیست. چه ممکن است که مبادی مفیض قوّت هر یک، خادمی از برای نفس ناطقه باشند. و از نفس فایض هر یکی بر ارواح گردند لیکن افاضه هر قوتی از مبدأ آن مشروط به حصول مزاجی بر روح حامل آن را در یکی از اعضای رئیسه باشد وارد نیست. چه هرگاه مذهب ایشان ترکّب و تجزّی یا تعدّد نفس باشد چنانکه یکی از احتمالات عقلیه‌ای است که سابق گفته شده و مطلب شیخ، نقل مذهب ایشان باشد عدم ورود بحث مذکور بر شیخ، کمال ظهور دارد. و اگر مذهب ایشان همین فیضان هر قوتی در عضو رئیسی باشد و تجزّی و ترکّب با تعدّد نفس مذهب ایشان نباشد بلکه شیخ ترکّب و تجزّی یا تعدّد نفس را از قبیل مفسده‌ای باشد که از تعدّد محل فیضان قوّتها، لزوم آن را لازم دانسته باشد.

چنانکه کلام او در شفاء نیز دلالت بر آن دارد. چه در فصل هشتم از مقاله پنجم علم نفس طبیعیات شفاء گفته است:

فنقول أنه قد أفرط^۱ الناس في أمر الأعضاء التي تتعلّق^۲ بها القوى الرئيسة من النفس افراطاً في جنب اللّجاج و ركنوا الى تعسف كثير و تعصب شديد مال

۱. اساس: افرطه.

۲. چاساس: يتعلق.

إِلَيْهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ حَتَّى^۱ خَرَجَ [35a] مِنَ الْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ غَلَطًا مَنْ جَعَلَ النَّفْسَ ذَاتًا وَاحِدَةً وَ قَضَىٰ مَعَ ذَلِكَ الْأَعْضَاءِ الرَّئِيسَةَ كَثِيرَةً فَإِنَّهُ لَمَّا خَالَفَ فِيهِ الْفَلَّاسِفَةُ الْقَابِلَةَ بِتَكْثِيرِ أَجْزَاءِ النَّفْسِ وَ الْحَقُّ مِنْ قَوْلٍ بِوَحْدَانِيَّتِهَا لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَجْعَلَ الْعَضْوُ الرَّئِيسُ وَاحِدًا وَ هُوَ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ أَوَّلُ تَعَلُّقِ النَّفْسِ وَ أَمَّا الْمَكْثُرُونَ لِأَجْزَاءِ النَّفْسِ فَمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَجْعَلُوا لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ^۲ مَعْدَنًا مَخْصُوصًا وَ مَرْكَزًا مُفْرَدًا^۳.

بحث علامه و قرشی بر شیخ وارد می‌آید بلکه التزام مبادی واسطه در فیضان قوتها نیز در کار نیست چه ممکن است که همگی قوتها بلاواسطه از نفس فایض شوند. لیکن فیضان هر قوتی به استعدادی که به اعتبار مزاجی خاص و روح آن را در عضو رئیسی حاصل گردد مشروط باشد و چون در قلب در حین تعلق نفس اولاً

۱. اساس: حق. ۲. اساس: عنه، ظاهراً باید منه باشد (ک ب ن).

۳. یعنی می‌گویم که به تحقیق که مردم، خلاف را در امر اعضایی که تعلق می‌گیرد از نفس به آن اعضای قوت‌های رئیسه که با محل فیضان هر سه قوت یک عضو است یا هر یک در عضو رئیس فایض می‌گردند به مرتبه افراط رسانیده‌اند. افراطی که نزدیک به لجاج و مایل به تعصب و دوری از حق گشته و به تعصب شدیدی هر یک از آن دو فرقه میل کردند و از همه ایشان، غلط کسی بیشتر کرده است که نفس را یک ذات و بسیط می‌داند و با وجود این حکم کرده است به اعضای رئیسه که محل فیضان قوت‌هایند بسیار و متعددند. زیرا که نمی‌دانند که این شخص که چون مخالفت جمیع از فلاسفه که قایل به کثرت و تعدد اجزای نفساً نموده و موافقت کسی که قایل به وحدت و بساطت ذات نفس است کرده است از این مذهب بر او لازم می‌آید که عضو رئیس را یکی داند که آن عضوی است که اولاً نفس به آن تعلق می‌گیرد.

و اما جماعتی که قایل به کثرت اجزای نفس‌اند بر ایشان حرجی و منعی نیست که از برای جزوی از نفس، معدنی خاص مرکز و متعلقی جدا قایل شود. و گویند که اعضای رئیسه که محل فیضان قوت‌هایند متعددند.

به روح، استعدادی مر روح را به غیر قبول افاضه قوّت حیوانیه از نفس نیست، قوّت حیوانیه به تنهایی بر آن فایض شود.

و چون حصه‌ای از آن به هر یک از اعضای رئیسه دیگر رود به سبب اکتساب مزاجی خاص در آن عضو رئیس، استعدادی مر آن حصه‌ای از روح را در آن عضو حاصل شود از برای قبول افاضه قوّتی دیگر از نفس که معدنیت آن قوّت به آن عضو رئیس منسوب است.

و دیگر مخفی نماند که بعضی از احتمالات که در باب قوّتها بر تقدیر عرض بودن آنها گذشت بهتر از احتمال تعدّد محل فیضان قوّتها با قول به تجزّی یا تعدّد نفس است.

پس بر تقدیری که مطلب شیخ، نقل مذهب اطباء باشد و در واقع مذهب اطباء، این احتمال و شیخ، مصیب در نقل باشد از اطباء سؤال سبب اختیار این مذهب با وجود مرجوحیت آن و امکان احتمال راجح باید نمود. و اگر در واقع مذهب ایشان این قسم نباشد و شیخ این احتمال را به ایشان منسوب ساخته باشد سؤال سبب اسناد مذهب مذکور شیخ گنجایش دارد.

این بود آنچه در این باب [35b] که به عنوان اختصار، قابلیت نگاشتن داشت و بسط این تمام، از حوصله این رساله افزون و از مقصود از این صفحات بیرون است.

باب پنجم

در باب تقسیم متناولات به غذا و دواء و غیر آن

بباید دانست که آنچه وارد بدن می‌شود و در بدن تأثیر می‌نماید آنچه را ماده هست، و کیفیتی از کیفیات چهار گونه هست که آن حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است. و صورت نوعیه‌ای هست که آن چیز به آن صورت آن چیز است. و سایر چیزها ممتاز است:

پس تأثیر آن چیز در بدن یا به ماده است و بس، آن را غذا می‌گویند.

و یا کیفیت است و آن را دواء می‌گویند.
و یا به صورت نوعیه است و بس، آن را ذوالخاصیه می‌خوانند.
و تأثیر ذوالخاصیه یا به خاصیت موافق، و ملایم طبیعت ایشان

است آن را فادزهر و تریاق گویند.

و یا به خاصیت، مخالف طبیعت است و آن را سم گویند.

و یا تأثیر آن چیز در بدن به ماده و هم به کیفیت است.

پس اگر تأثیر ماده آن اقوی و بیشتر از تأثیر کیفیت آن است آن را غذای دوائی گویند.

و اگر تأثیر به کیفیت آن، اقوی و اکثر است تأثیر ماده آن است آن را دوائی غذایی نامند.

و یا تأثیر آن چیز به ماده و صورت است آن را غذای ذوالخاصیه گویند.

و یا تأثیر آن چیز هم به کیفیت و صورت است آن را دوائی ذوالخاصیه گویند.

و با تأثیر آن چیز هم به ماده و هم به کیفیت و هم به صورت است آن را غذای دوائی ذوالخاصیه گویند.

این است اصطلاح قوم در باب متناولات و از برای بعضی مثالی چند، قوم ذکر نموده‌اند که قابل مناقشه هست. هر چند مناقشه نیست، چنانکه بر متتبع اقوال و کتب اطباء پوشیده نیست.

و مخفی نماند که در دوائی ذوالخاصیه و غذای دوائی ذوالخاصیه غرض، قسمت ذوالخاصیه به موافق و مخالف می‌توان نمود لیکن امثله قوم در همگی موافق موافق است.

و چون [36a] این مراتب گفته شد:

اولاً ببايد دانست که مراد از مؤثر به ماده که غذا عبارت از آن است، آن است که آن چیز چون وارد بدن گردد و بعضی قوای طبیعی که در بدن می‌باشند به وساطت حرارت غریزه در آن تأثیر نمایند، آن چیز ترک صورت نوعی خود نموده قبول صورت خلطی از اخلاط که صلاحیت جزو عضو شدن داشته باشد نماید.

پس بعد از تصرف و تأثیر قوای مذکوره در آن خلط، ترک صورت خلطیه نیز نموده قبول صورت عضوی از اعضاء نماید و حصول این حالت در غذا، هر چند فی الحقیقه از مقوله انفعال است نه فعل؛ لیکن از جهت آنکه سبب زیادتی اقطار عضو در صورت نمو و سبب حدوث بدل مایتحلل مادام الحیات می‌گردد آن را فعل نامیده‌اند. و اسناد تأثیر در بدن به آن چیز داده‌اند.

و مراد از مؤثر به کیفیت که دواء عبارت از آن است، آن است که صورت نوعیه به وساطت کیفیتی از کیفیات چهارگانه آن در بدن تأثیر نماید:

و کیفیات مذکوره یا بالفعل‌اند مانند کیفیات چهارگانه بسایط و یا بالقوه‌اند مانند کیفیات مزاجیه مرکبات.

و مراد از فعلیت کیفیات در بسایط، آن است که هرگاه بسایط مخلی به طبع باشند یعنی مانعی آنها را از تحقق مقتضیات طبعشان نباشد کیفیات مذکوره در آنها به حس لمس، محسوس گردند.

و مراد از بالقوه بودن کیفیت در مرکبات آن است که کیفیت

مذکوره در ظاهر به حاسه لامسه از آنها محسوس نتواند گشت بلکه هرگاه وارد بدن گردند و حرارت غریزه و قوت‌های طبیعی در آن مرکب تأثیر نمایند آن کیفیت در آن بالفعل و محسوس گردد مانند کیفیات چهارگانه‌ای که در خارج به حس لمس محسوسند. پس صورت نوعیه آن مرکب در بدن، به وساطت کیفیت [36b] بالفعل گشته در آن مرکب، در بدن تأثیر نماید.

و بنابراین شاید گفت که سبب در صورت تأثیر مرکب بارد مثلاً در تبرید نیست مگر کیفیت مزاجیه بارده آن مرکب، که مزاج مذکور ناشی از غلبه اجزای بارده مائیه و ارضیه آن است.

و شک نیست که کیفیت مزاجیه مرکب مذکور به سبب انکسار صورت کیفیت اجزای بارده آن از امتزاج اجزای حارّه، اضعف از کیفیات عناصر صرفه بارده غیر ممتزجه است.

پس باید که تبرید قطره‌ای از آب خالص مثلاً اقوی از اضعاف آن از کافور باشد. و حال آنکه حال بر عکس است. چه تبرید شعیری از کافور بیشتر از تبرید قدحی از آب صرف است زیرا که مؤثر در صورت تأثیر به کیفیت نیز صورت نوعیه است لیکن به وساطت کیفیت مزاجیه بارده کافور مقتضی مرتبه‌ای از تأثیر تبرید در بدن باشد که اضعاف مضاعف مرتبه‌ای از تبریدی باشد که مقتضای صورت نوعیه آن است به وساطت کیفیت فعلیه آن.

و دیگر بایاد دانست که اگر سبب بالقوه بودن کیفیات مزاجیه

مرگبات را مستند به منع صور نوعیه مرگبات از ظهور کیفیات مذکوره در خارج سازیم بُعْدی از قواعد کلیه حکمیه ندارد.

و بهتر از آن است که سبب آن را احاطه هوا و اشتغال آن و مرگبات را چنانکه قرشی و تبعه او دانسته‌اند دانیم.

چه قرشی گوید که چون هوا بر جمیع اجسامی که ما را ملاقاتی به آن ممکن باشد محیط است و آنها را متکّیف به کیفیتی که خود به آن متکّیف است می‌نماید. و قهر کیفیات مزاجیه آنها را نموده مانع از بروز و محسوس گشتن کیفیات مذکوره در خارج می‌گردد زیرا که مرگبات چنانکه در باب آینده دانسته خواهد شد مخالفت در مزاج با یکدیگر دارند. پس به اعتبار اختلاف امزجه آنها در مقاومت با قهر هوا مر آنها را در مرتبه [37a] قبول کیفیت فعلیه هواییه مختلف خواهند بود، چه مبرهن است که مراتب تأثیر مؤثر واحد به سبب اختلاف استعدادات اجسام متأثره، مختلف می‌گردد.

پس بایست که در هوایی خاص کیفیات مختلفه از اجسام مختلفه المزاج، محسوس گردد. مثلاً در هوای حارّ بالفعل، زنجبیل از کافور کمتر محسوس گردد و در هوای بارد بر عکس. و حال آنکه چنان نیست بلکه در هر هوایی، همگی یکسان در کیفیت محسوس می‌گردند.

و دیگر آنکه اگر مانع از ظهور کیفیات مزاجیه مرگبات در خارج، امری خارج از نفس آنها مانند هوا و غیر آن باشد رفع مانع

مذکور نظر به ذات آن ممتنع نباشد.

پس اگر فرض ارتفاع مانع مذکور نماییم، باید که تکلیف آن مرگب به کیفیتی که مقتضای طبع آن مرگب است در خارج ممکن باشد. پس بر مرگبات نیز صادق آید که اگر مخلی مطیع باشد کیفیتی که مقتضای طبعشان است در خارج متکلیف می‌گردند پس فرقی میانه مرگبات و بسایط در تکلیف آنها به کیفیات چهارگانه نباشد. پس حکم به فعلیت کیفیات در بسایط و بالقوه بودن آنها در مرگبات مزیف است.

پس سبب بالقوه بودن کیفیات مزاجیه مرگبات را به امری داخل در نفس آنها مانند صور نوعیه و مانند آن مستند ساختن، اصوب و به تحقیق اقرب است.

و مخفی نماند که دوائی غذایی یا غذای دوائی که تأثیر آن هم ماده است و هم به کیفیت، تأثیر کیفیت آن در بدن در دو وقت است و دو مرتبه در بدن تأثیر می‌نماید:

اول وقتی است که چون وارد بدن می‌شود قوت‌های بدنیه در آن تأثیر نمود، کیفیت بالقوه آن در آن بالفعل می‌گردد. پس صورت نوعیه غذای دوائی به وساطت کیفیت بالفعل گشته آن در بدن، تأثیر نموده بدن را متکلیف می‌سازد [37b]. و فرقی در این تأثیر میانه غذای دوائی و دوائی مطلوب نیست. بلکه فرق میانه آنها در آن است که غذای دوائی، بالاخره جزو عضو و متشبه به بدن می‌گردد

به خلاف دوای مطلق که در آن صلاحیت جزو بدن شدن نیست. و شبهه به این معنی در فصلی که بیان موجبات مأكول و مشروب می‌نماید تصریح نموده در هنگامی که تقسیم متناول به غذای دوایی و دوای مطلق و دوای سمی می‌نماید گفته که:

و أما الذی یتَغیَّرُ عن البدنِ و یُغیِّرُهُ فلا یخلوا إمّا أنْ یكونَ کما یتَغیَّرُ عن البدنِ یُغیِّرُ البدنَ ثُمَّ إِنَّهُ یتَغیَّرُ عن البدنِ آخرَ الأمرِ فینطُلُ تَغییرُهُ. و إمّا أنْ یكونَ کذلک بل یكونَ هو الذی یُغیِّرُ البدنَ آخرَ الأمرِ و یُفسِدُهُ و القِسمُ الأوَّلُ إمّا أنْ یكونَ بِحِثِّ تَشَبُّهٍ بالبدنِ أوْ لا یكونَ بِحِثِّ تَشَبُّهٍ بالبدنِ فَإِنْ تَشَبَّهَ بِهِ فَهُوَ الغِذاءُ الدَّوائیُّ و إِنْ لَمْ یَتَشَبَّهْ بِهِ فَهُوَ الدَّواءُ المطلقُ و القِسمُ الثَّانی هو الدَّواءُ السَّمّی.

چه مفهوم از تقسیم مذکور آن است که غذای دوایی و دوای مطلق هر دو شریکند در اینکه:

اولاً از قوّتهای بدنیه متغیّر می‌گردند و کیفیّت بالقوّه آنها، بالفعل می‌گردد به وساطت کیفیّت مذکوره، بدن را متغیر می‌سازند و احداث کیفیتی در آن می‌نمایند و آخر الامر تأثیر مذکور از هر دو به سبب تأثیر بدن در آنها باطل می‌شود ولیکن غذای دوایی جزو بدن و متشبه به بدن می‌گردد به خلاف دوای مطلق که جزو بدن نمی‌شود.

و وقت دویم تأثیر غذای دوایی در بدن بعد از این تأثیر است. چه بعد از آنکه تأثیر مذکور را در بدن نموده بعد از آن از قوّتهای

بدنیه متأثر گشته صورت نوعیّه آن زایل گشته ماده آن مستحیل به دم و سایر اخلاط شده قدری از جنس کیفیاتی که سابق متکیّف به آن بود در دم و اخلاط متولّد از آن باقی می ماند.

یعنی اگر کیفیت غذای دوایی برودت بود دم مایل به برودت، متولّد از آن می گردد [38a]. و اگر حرارت بود دم مایل به حرارت، از آن متولّد می گردد چه دم و سایر اخلاط و اعضاء را با عرض عریضی متصوّر بل متحقق است.

پس در این هنگام نیز به سبب کیفیت زایدۀ باقیه در اخلاط و اعضای متولّده از اغذیه دوائیه، اغذیه دوائیه را در بدن تأثیری متحقق و حاصل گردد. و حاصل اینکه اغذیه دوائیه دو مرتبه از بدن متغیّر می گردند و در هر مرتبه ای بدن را نیز متغیر می سازند:

اولاً در کیفیت از بدن متغیر می گردند یعنی به سبب تأثیر بدن در اغذیه مذکوره، کیفیات بالقوه آنها بالفعل می گردد و در این وقت ادویه مذکوره مانند ادویه مطلقه، بدن را متغیّر و احداث کیفیتی در بدن می نمایند.

و ثانیاً اغذیه مذکوره از بدن، در ماده و جوهر متغیر می گردند. یعنی مواد و جواهر اغذیه از بدن متغیر گشته، مستحیل به جواهر اخلاط و اعضاء می گردند. و در این وقت نیز به سبب بقای قدری از کیفیات سابقه در ماده اغذیه مذکوره و اخلاط و اعضای متولّده از آن اغذیه، بدن را متغیر، و متکیّف به کیفیات مفروضه می نمایند.

و شیخ در همین فصل به آنچه گفته شد تصریح می‌نماید و چون شراح خصوصاً علامه را در تحقیق این مطلب و تفسیر کلام شیخ، غفلتی و سهوی روی داده لهذا از برای زیادتی توضیح مطلب خویش، در تحت هر فقره از عبارت شیخ به حاصل معنی آن اشاره می‌نماید.

کلام شیخ این است:

و الدَّوَاءُ الْغِذَائِي يَسْتَحِيلُ عَنِ الْبَدَنِ بِجَوْهَرِهِ.

این فقره اشاره است به متغیر شدن مرتبهٔ دویم اغذیهٔ دوائیه از بدن. یعنی متغیر و مستحیل می‌گردد غذای دوائی از بدن، به اعتبار ماده و جوهر غذای مذکور. و استحالهٔ مذکوره عبارت است از مستحیل شدن مادهٔ غذایی دوائی به اخلاط و اعضای بدن. و يستحيل عنه به کیفی.

این فقره اشاره است [38b] به متغیر شدن اغذیهٔ مذکوره از بدن مرتبهٔ اوّل. یعنی غذای دوائی، متغیر و مستحیل می‌گردد از بدن به اعتبار کیفیت. و تغیر غذای مذکور در کیفیت، عبارت از بالفعل گشتن بالقوهٔ آن است.

و مراد از استحاله در اینجا، تغیر به اعتبار کیفیت است چنان که در بسیاری از مواضع خصوصاً در تتمه این عبارت نیز مستعمل شیخ است:

لكنه يستحيل أولاً في كیفیته.

مطلب از این فقره اشاره است به آنکه تغیر در کیفیت غذای دوایی که مؤخر ذکر نموده بود در وجود و تحقق، مقدم است. یعنی لیکن استحاله غذای دوایی و تغیر آن از بدن، اولاً در کیفیت می‌شود و کیفیت بالقوه آن بالفعل می‌گردد و بعد از آن ماده آن، متغیر از بدن می‌گردد و مستحیل به اخلاط و اعضاء می‌گردد.

فنه ما یستحیل اولاً الی حرارة فیسخن کالثوم.

اشاره به تأثیر مرتبه اول اغذیه دوائیه است در بدن، یعنی از جمله^۱ اغذیه دوائیه. و بعضی از آنها آن است که اولاً از بدن، مستحیل به حرارت می‌گردد و کیفیت بالقوه که در آن بالفعل می‌گردد حرارت است. پس صورت نوعیه آن به وساطت حرارت مذکوره، تسخین بدن و احداث حرارت در بدن می‌نماید مانند سیر.

و مِنْهُ مَا یَسْتَحِیلُ اَوَّلًا اِلٰی بُرُودَةٍ فَيَبْرَدُ كَالْحَسِّ.

و بعضی از غذاهای دوائیه آن است که از تأثیر بدن در آنها، متکیّف به برودت می‌گردد. پس به وساطت برودت مذکوره، تبرید بدن می‌نماید مانند کاهو.

و اذا اتمت^۲ الاستحالة الی الدم.

و هرگاه تمام گردد استحاله آن، غذای دوایی به خون یعنی مستحیل به خون گردد.

و مخفی نماند که چون اولاً که غذای دوایی شروع به متغیر شدن

۲. اساس: استمت.

۱. اساس: + از جمله.

نماید استعدادی از برای استحاله به دم در آن به هم می‌رسد و چون استعداد مذکور در آن کامل گردد البته مستحیل به دم می‌گردد.

و شیخ [39a] به غیر از استعداد، مذکور به استحاله نموده و تمامیت استحاله مذکوره را کنایه از هنگام استحاله آن به دم ساخته است. و اگر نه استحاله به دم، دفعی است و مر آن را اولی نمی‌باشد تا تمام شدنی باشد.

کان اکثر فعله التسخین بتوفر الدم، خواهد بود بیشتر فعل آن غذای دوایی و فعل اکثری آن در بدن، تسخین بدن به سبب اینکه باعث زیادتی خون در بدن گشته. و خون خلطی است حارّ.

و مخفی نماند که هر چند بیان شیخ، در تأثیر غذای دوایی در بدن است و آن اعمّ است از حارّ و بارد. لیکن مراد او از این فقره، غذای دوایی بارد است به قرینه فقره بعد که:

و کَيْفَ لَا يُسَخَّنُ وَقَدْ اسْتَحَالَ حَارًّا وَ خُلِعَتْ بُرُودَتُهُ.

و چگونه بدن ننماید و حال آنکه مستحیل به جوهر حارّی که آن خون باشد گشته است و برودتی که لازم صورت سابقه آن بوده از آن مخلوع و زایل شده است.

و مخفی نماند که تسخین اغذیه دوائیه بارده مر بدن را در هنگام استحاله آن به خون به اعتبار غذائیت و تولّد خلط حارّ که آن خون باشد از آن است هر چند که خون متولّد از آن نسبت به خونی که متولّد از غذای دوائی حارّ یا متولّد از غذای مطلق گردد سرد باشد، و

نسبت به آن تبرید نماید. لیکن تسخین آن به سبب اصل خون گشتن و سبب زیادتى خون در بدن شدن است. چه مطلق خون و همه اصناف آن حارّند و مسخن بدنند هر چند بعضی نسبت به بعضی، احرّ یا ابرد باشد. و به این جهت بالنسبة تأثیری در بدن مغایر یکدیگر نمایند و کلام شیخ در اوایل این فصل که:

و الفاعلُ بِعُنْصَرِهِ هُوَ الَّذِي إِذَا اسْتَحَالَ عُنْصُرُهُ عَنْ جَوْهَرِهِ اسْتِحَالَ تَوَجُّبُهَا^۱ قُوَّةٌ فِي الْبَدَنِ قَامَ بِدَلٍّ مَا يَتَحَلَّلُ أَوَّلًا وَ أَذْكَى الْحَرَارَةِ بِالزِّيَادَةِ فِي الدَّمِ ثَانِيًا وَ رُبَّمَا فَعَلَ أَيْضًا بِالْكَفَيَّةِ الْبَاقِيَةِ فِيهِ ثَالِثًا^۲ [39b].

اشاره به همین معنی است. پس تأثیری که ناشی گشته باشد از وجود کیفیتی در دم، خاصه^۳ کمتر از کیفیتی که مقتضای دم طبیعی است منافی تسخینی که تأثیر اصل دم است نیست.

یعنی هرگاه خس مثلاً علتّ زیادتى دم گردد علتّ تسخین بدن می شود چه همگی اصناف دم حارّند. و معنی اینکه دم متولّد از خس، تبرید می نماید؛ آن است که دم متولّد از خس هر چند حارّ

۱. اساس: توجیها.

۲. یعنی فاعل به عنصر و ماده که عبارت از غذا است آن است که هرگاه ماده آن از جوهر و حقیقت خود به سبب تأثر قوت مغیره که در بدن مستحیل به خلط و عضو گردد در آن چند فایده باشد: اولاً این که بدل آنچه از بدل مایتحلل رفته است گردد.

و دیگر اینکه به اعتبار آنکه دم را زیاد کند حرارت بدن را تند و شدید کند.

و گاه هست که به سبب کیفیتی که در خلط و عضو متکون از بعضی اغذیه باقی می ماند فعلی و احداث کیفیتی نیز در بدن می نماید. و این در صورتی است که آن غذا، غذای دواپی باشد.

۳. اساس: خاصی.

است و تسخین بدن می‌نماید لیکن نسبت به دم متولد از غذای مطلق مانند لحم، بارد است. پس تسخین دم متولد از خس کمتر از تسخین دم متولد از لحم است و نسبت به آن تبرید می‌نماید چنانکه دم متولد از ثوم^۱ نسبت به دم طبیعی، حارّ است. و بیشتر از آن تسخین می‌نماید.

پس منافاتی میانه این کلام شیخ و فقرات بعد این کلام و سایر کلامهای او در این فصل نیست، چنانکه علامه و سایر شراح، گمان برده‌اند و به توجیهات مخله ایشان احتیاجی نیست.

لَكِنَّهُ يَضْحَبُ اَيْضاً كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِنَ الْكَيْفِيَّةِ الْغَرِيزِيَّةِ شَيْءٌ بَعْدَ الْاِسْتِحَالَةِ فِي الْجَوْهَرِ.

در این فقره، اشاره‌ای است به تأثیر دویم ادویه غذائیه در بدن، یعنی لیکن مصحوب و همراه هر یک از سیر و کاهو می‌باشد. و بعد از آنکه استحاله در جوهر ایشان واقع شد و منقلب به خون گشتند قدری از کیفیت غریزیه که سابق داشتند یعنی در خونی که متولد از سیر می‌گردد قدری از حرارت سیر و در خونی که متولد از کاهو می‌گردد قلیلی از برودت کاهو باقی می‌ماند. و از برای توضیح این می‌گوید که:

فَيَبْقَى فِي الدَّمِ الْحَادِثِ مِنَ الْحَسِّ تَبْرِيدٌ مَا وَفِي الدَّمِ الْمُتَوَلَّدِ مِنَ الثُّومِ تَسْخِينٌ مَا.

پس باقی می‌ماند در خون که از کاهو متولّد گشته است اندک تبریدی و در خونی که متولّد [40a] از سیر گشته است اندک تسخینی، ولکن الی حین. و تبرید در ماده مستحیل گشته از کاهو و سیر همیشه باقی نمی‌ماند بلکه قدری از زمانی و مدتی این دو کیفیت در خون یا در اعضای متولّد از آنها باقی است. و بعد از آن زایل می‌گردد.

و مخفی نماند که استحالة غذا، خواه مطلق و خواه دواپی به اعضاء و اخلاط مستلزم آن است که قوّتهای بدنیه در ماده آن تأثیر نموده به سبب تحلیل بعضی از اجزای آن و تغلیظ بعضی دیگر و تلطیف بعضی دیگر.

و بالجمله به سبب تصرف در ماده آن نسبتی که عناصر آن به یکدیگر در هنگام سابق داشته متغیر گردد و نسبتی که مقتضی فیضان امزجه لاحقه باشد در آن حادث گردد. چه بقای نسبت سابقه در عناصر ماده مفروضه، مستلزم مزاجی است که مقتضی صورت سابقه است. پس فیضان صورت لاحقه به ابقای نسب سابقه مقادیر عناصر آن ماده، محال است و در هنگام تأثیر مذکور چون نسبت سابقه عناصر، آن ماده متغیر گردند مزاج سابق نیز باطل گشته، مزاجی که مقتضای نسب لاحقه عناصر آن ماده و مقتضی صور لاحقه از خلطیّت با عضویت باشد بر آن فایض گشته به سبب آن صور مذکوره بر آن فایض گردند. پس بقای کیفیات اغذیه دوائیه

در خلط و عضو متکون از آنها صورت نپذیرد. پس مراد شیخ از بقای کیفیت غذای دوایی در دم متولد از آن، بقای جنس آن کیفیت و حدوث کیفیت متجانس کیفیات مذکوره است در دم متولد از آن. و سبب حدوث کیفیت مذکوره در آن، استعداد ماده آن است از برای حدوث کیفیت مذکوره و سبب حصول استعداد مذکوره یا تکیف آن ماده است به کیفیت مزاجیه سابقه و یا فعلیت کیفیت [40b] بالقوة آن است در بدن. چه ممکن است که از هر یک از این دو امر یا از هر دو ماده دمای غذایی را، استعدادی به هم رسد که به صنفی از دم که متکیف به کیفیتی بیشتر یا کمتر از دم معتدل به اعتدال طبیی شخصی متناول از غذای دوایی از جنس کیفیتی که در غذای مذکور بوده مستحیل گردد.

پس ماده خس مثلاً به دمی که حرارتش کمتر از دم معتدل به اعتدال طبیی نظیر به مزاج شخص مذکور و ماده ثوم مستحیل گردد به ضد آن. ولیکن چون به سبب تکرار و دوام تأثیر قوت‌های بدنیه و حرارت غریزیه در آن دم و اقتضای طبیعت مدبره آن بدن کیفیت مغایره زایل و کیفیت لایقه عارض گردد. و به همین معنی شیخ اشاره نموده که گفته ولکن الی حین.

و دیگر مخفی نماند که ممکن است از جمله تأثیر اغذیه دوائیه در بدن آن باشد که اخلاط مناسب در کیفیت به آن اغذیه بیشتر از اخلاط مخالفه در کیفیت از آن اغذیه متولد گردد. مثلاً از خس، بلغم

و از ثوم، صفراء، و دم نسبت به مقتضای غذای مطلق مر آنها را بیشتر متولد کردند و با وجود این، اخلاط متکونه از هر یک چنانکه گفته شد مایل به کیفیتی از کیفیاتی که در آن دواى غذایى غالب است باشد.

و چون^۱ این مراتب دانسته شد باید دانست که علامه و سایر شراح قانون از این معنی، که در سبب بقای جنس کیفیت غذای دواىی گفته شد و از معنی بقای کیفیت، غافل گشته‌اند. و بعضی مانند قرشی و متابعین او بر کلام، شیخ بحثها نموده‌اند و گفته‌اند که بقای کیفیت مذکوره محال است ولیکن جهت امتناع، آن را به طریقی که گفته شد بیان نکرده‌اند. و علامه بر امتناع مذکور [41a]، بحث ناموجه نموده و در تصحیح بقای کیفیت غذای دواىی بعد از استحاله به اخلاط، به آن مضطر گشته است که قابل به ترکیب اغذیه دوائیه از اغذیه صرف و دواى صرف گشته. و گفته است که اغذیه دوائیه مرکبند از دو جزو: یکی غذای صرف و دیگری دواى صرف.

و جزو غذایى آن مستحیل به خلط و عضو مى‌گردد و جزو دواىی صرف آن بر صورت خود باقى و تأثیر به کیفیت در بدن مى‌نماید.

و تأویل کلام شیخ را به موضعی نموده که بر مدعای خود منطبق سازد و به اندک تأملی ابای کلام شیخ از تفسیر علامه بر طبع نافذان

خبیر و ناظران بصیر در شرح او بر قانون ظاهر می‌گردد. و با وجود ابای کلام شیخ از مدعای علامه، باشد که بنابر مذهب او، جمیع اغذیه دوائیه، مرکب به ترکیب ثانوی باشند و غذای دوائی بسیط یعنی مرکب به ترکیب اولی موجود نباشد. و عدم ضرورت ارتکاب معنی مذکور بنابر تحقیقی که کرده شد و انطباق کلام شیخ بی تأویلی^۱ بر تحقیق مذکور، بر همگنان ظاهر و هویدا است.

و مخفی نماند که اکثر کلامهای شیخ در این فصل بر مدعای حقیر، صریح است و نقل عبارت مذکوره، بر سبیل مثال بود نه انحصار. و از آن جمله در اوایل این فصل می‌گوید که:

و اَمَّا بِعُنْصَرِهِ فَاَنْ يَكُوْنَ بِحَيْثُ يَسْتَحِيلُ عَنْ طِبَاعِهِ فَيَقْبَلُ صُوْرَةَ جُزْءٍ^۲
عُضْوٍ مِنْ اَعْضَاءِ الْاِنْسَانِيَّةِ اِلَّا اَنْ عُنْصَرُهُ مَعَ قَبُوْلِهِ صُوْرَتَهُ قَدْ يَتَّفِقُ اَنْ تَبْقَى^۳
فِيهِ فِي اَوَّلِ الْاَمْرِ اِلَى اَنْ يَتِمَّ الْاِنْعِقَادُ وَالتَّشْبُهُ بِقِيَّةٍ^۴ مِنْ كَيْفِيَّاتِهِ الَّتِي كَانَتْ لَهُ مَا
هُوَ اَشَدُّ فِي بَابِهَا مِنَ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي لِبَدَنِ الْاِنْسَانِ مِثْلُ الدَّمِ الْمُتَوَلَّدِ مِنَ الْخَسِّ فَانَّهُ
يَضْحَبُهُ مِنَ الْبُرُوْدَةِ مَا هُوَ اَبْرَدُ مِنْ مِزَاجِ الْاِنْسَانِ وَاِنْ كَانَ قَدْ صَارَ دَمًا و
صَلَحَ اَنْ يَكُوْنَ جُزْءً عُضْوٍ وَالدَّمُ الْمُتَوَلَّدُ [41b] مِنَ الثُّومِ بِضِدِّهِ^۵.

۱. اساس: پی تأویلی.

۲. اساس: جزو.

۳. اساس: بقی.

۴. اساس: بقیته.

۵. حاصل کلام شیخ آن است که اما فاعل به ماده که عبارت است غذائیت آن است که بوده باشد به حیثیتی که چون وارد بدن گردد و قوتهای بدنیه در آن تأثیر نمایند مستحیل گردد از مزاج و طبع خود که مقتضی صورت سابقه است به مزاج.

و طبعی که مقتضی صورت لاحق باشد پس به سبب مزاج لاحق قبول صورت جزو عضوی از

و مخفی نماند که چون مطلب از این رساله بیان چگونگی تأثیرات ادویه قلبیه است و اغلب تأثیرات یا به کیفیت است یا به خاصیت. پس اگر تفصیلی در کیف و اقسامی از کیف که در کتب طبیه بحث از آنها می‌نمایند و معنی خاصیت کرده شود خارج از مقصود نباشد. و چون اتصاف به کیفیت و خاصیت مر اجسام مرکبه بسیطه و اجسام مرکبه به ترکیب ثانوی را ممکن است و از جمله مرکبات ثانویه، مرکب القوی است پس به تحقیق، معنی مرکب و بسیط و مرکب ثانوی و مرکب القوی نیز مناسب مقام است و چون بیان همگی این مطالب در یک باب، موجب تشویش کلام است لهذا چند باب به جهت تقریر و تحریر این مطالب می‌نگارد.

⇒ اعضای آدمی نماید. لیکن ماده غذا با آنکه قبول صورت عضوی می‌نماید، گاه است که اتفاق می‌افتد که باقی می‌ماند در آن در اول حال تا زمانی که انعقاد و تشبه آن به عضو تمام گردد قدری و بقیه از کیفیاتی که در آن غذا بوده بیشتر و شدیدتر از کیفیتی که بدن آدمی دارد مانند خونی که متولد از کاهو گردد چه در آن خون می‌باشد قدری از برودتی که در کاهو بود. و بیشتر از برودتی که مزاج آدمی دارد هر چند که آن کاهو خون گشته است و صلاحیت جزو عضو آدمی شدن به هم رسیده است. و بر عکس این است خونی که از سیر متولد می‌گردد.

و مخفی نماند که حاصل کلام شیخ در این مقام که در اول امر تا تمام گشتن انعقاد و بقیه از کیفیات غذای دویی باقی می‌ماند آن است که مدت بقای کیفیت غذای دویی و تأثیر آن در بدن از اول حصول آن در بدن تا تمام شدن انعقاد و تشبه آن به اعضاء است و حاصل این سخن نظیر حاصل کلام او است که ولیکن الی حین، که سابق بر این نقل شد و بیان معنی آن و سبب در آن گفته شد.

باب ششم

در بیان شطری از احوال کیف و امری چند که متعلق به آن
است مانند مزاج و غیر آن

بر لوح بیان می‌نگارد که آنچه وجود آن در معرض امکان است
محققین حکماء آن را منحصر در ده مقوله یافته‌اند: یکی از آن را
جوهر گویند و نه دیگر را عرض.

و از جمله اعراض، یک مقوله را کیف نامیده‌اند. و در تعریف آن
گفته‌اند که کیف، عَرَضی است که ذات آن اقتضای قسمتی مر آن
عَرَض را با جز او نسبتی مر آن را به چیزی دیگر ننماید.

و چون خوض در تفسیر تجدید مذکور - با آنکه مناسب مقام
نیست - سبب بُعد از مرام می‌گردد از آن اغماض نموده می‌گوید که:
کیف منقسم به چهار قسم می‌گردد:

اوّل کیفیات محسوسه،
 دویم کیفیاتی که مخصوص کمیّات اند،
 سیم کیفیات نفسانیه،
 چهارم کیفیات استعدادیه، خواه آنکه استعداد به جانب فعل باشد
 و خواه انفعال.

و چون از جمله اقسام کیف، بیان بعضی از اقسام کیفیات [42a]
 محسوسه مطلوب است لهذا به همان اختصار نموده می‌گویند که
 کیفیات محسوسه، کیفیاتی‌اند که به یکی از حواس ظاهری
 محسوس گردند و این منقسم به دو قسم می‌گردد:
 یکی آنکه عروض آن مر اجسام را مستند به نوع دیگر از کیفیت
 نباشد. و این عبارت از کیفیات چهارگانه ملموسه است که آن
 حرارت و برودت و یبوست و رطوبت است و این کیفیات را کیفیات
 اوّلیه گویند.

و دویم آنکه عروض آنها مر اجسام را ناشی از نوع دیگر از
 کیفیات باشد مانند روایح و طعوم و غیر آن. و این قسم را کیفیات
 ثانویه گویند.

و کیفیات اوّلیه را به دو جهت اوّلیه گویند:
 یکی آنکه اوّل این کیفیات، عارض بسایط اربعه می‌گردند. و
 همچنانکه بسایط مذکوره، مبدأ اوّل‌اند و نسبت به اجسام مرکبه از
 آنها، همچنین عوارض آنها نیز مبدأ و اوّل‌اند نسبت به عوارض

اجسام مرکبه. پس کیفیات مذکوره را خواه آنکه در بسایط باشند و خواه در مرکّبات اوّلّیه گویند. لیکن کیفیات مذکوره عارض بسایط را کیفیّت مطلق و گاهی طبیعت نیز گویند و عارض مرکّبات را، مزاج نامند.

و جهت دویم آن است که کیفیات ثانویه در مرکّبات، ناشی از کیفیات چهارگانه‌اند. پس کیفیات چهارگانه به نسبت آن، مقدم و نسبت به آن کیفیات، اوّل باشند.

و چون این مراتب دانسته شد گوییم که کیفیات اوّلّیه در اجسام یا بالفعلند یا بالقوّه. و مراد از فعلیّت کیفیّت در جسم، چنانکه گذشت آن است که هرگاه جسم مذکور، مخلّی به طبع باشد یعنی مانعی مر آن جسم را از حصول و تحقق آنچه مقتضای طبع آن است نباشد کیفیّت مفروضه از آن جسم به حس لمس محسوس گردد مانند بسایط اربعه که:

آن آتش است. و طبیعت آن گرم و خشک است.

و دویم هوا است [42b] و طبیعت آن گرم و تر است.

و سیم آب است و طبیعت آن سرد و تر است.

و چهارم خاک است و طبیعت آن سرد و خشک است.

و مراد از بالقوّه بودن کیفیّت در جسم، آن است که در خارج کیفیّت مفروضه الوجود در آن به حس و لمس نتواند گشت بلکه هرگاه وارد بدن گردد و حرارت و قوّتهای بدنیه در آن جسم، تأثیر

نمایند کیفیت مفروضه در آن جسم محسوس گردد مانند کیفیاتی که بالفعل در خارج موجودند.

و اجسامی که کیفیات مذکوره در آنها بالقوه باشد عبارت از مرکّبات است. و مرکّبات، اجسامی را گویند که از امتزاج و ترکیب بسایط مذکوره با یکدیگر حادث گشته باشند.

و اجناس عالیّه مرکّبات، منحصر در سه جنس است که عبارت از: حیوان و نبات و معدن است و اینها را موالید گویند.

و آنچه گفته شد که کیفیت اوّلیه در مرکّبات، بالقوه است کیفیات مزاجیه آنها است که مقادیر اجزای آن مرکّب اقتضای آن می نماید. و یا کیفیتی که در بدن بعد از تأثیر قوای بدنیه در آن مرکّبات بالفعل و حادث گردد.

و اگر نه ممکن است که کیفیتی - خواه از کیفیات اوّلیه باشد و خواه ثانویه، بالعرض امری بالفعل، عارض مرکّبی در خارج گردد بلکه هیچ مرکّبی، خالی از عروض کیفیت فعلیه بالعرض نیست.

و ببايد دانست که کیفیات اوّلیه در بسایط، هرگاه بسایط بر صرافت خود بوده از شوت مزجی، خالی باشند و بر صرافت خود باشند.

و اما در مرکّبات، نشاید که کیفیات مزاجیه آنها بر صرافتی مانند صرافت کیفیات بسایط باشند. چه مزاج، عبارت است از کیفیتی از کیفیات اوّلیه که حادث گشته باشند در مرکّب، از امتزاج بسایط

اربعه با یکدیگر، در حالتی که عناصر مذکوره به اجزای بسیار کوچک متجزی گشته باشند. [43a] و به این سبب هر یک از عناصر، اکثر دیگری را مماس گردند و در یکدیگر تفاعل نمایند. و به این جهت کیفیت مزاجیه حادث گردد.

و طریق تفاعل مذکور چنان است که چون هر یک از عناصر را صورت نوعیه و ماده هست و کیفیاتی چند نیز به این عناصر، قائم است که دو کیفیت از آن فاعله است که آن حرارت و برودت است و دو کیفیت آن منفعله است که آن رطوبت و یبوست است؛ پس صورت نوعیه هر عنصری به وساطت کیفیت فاعله که در آن عنصر است فعل در ماده عنصری که حامل کیفیت مخالف کیفیت آن عنصر است نماید و ماده عنصر منفعّل، قبول اثر به وساطت کیفیت انفعالیه که محمول عنصر منفعّل الماده است از صورت عنصر فاعل نماید. و باز صورت همین عنصر منفعّل الماده به وساطت کیفیت فاعله عارضه آن عنصر فعل در ماده عنصر فاعل الصوره نموده و ماده عنصر فاعل نیز به وساطت کیفیت انفعالیه که عارض عنصر آن است از صورت عنصر منفعّل الماده، منفعّل گردد.

و این فعل و انفعال در میانه اجزای عناصر ممتزجه، مستمر باشد تا در هیچ عنصری، کیفیت غالبی نسبت به عنصر دیگر باقی نماند. و همگی اجزای ممتزجه در کیفیت، یکسان گردند و کیفیت مذکوره را مزاج نامند.

و بنابراین ظاهر گشت که کیفیت مزاجیه مرکب، بر صرافت کیفیت بسایط نتواند بود.

و گفته شد که صورت نوعیه، چیزی است که هر نوعی از اجسام به سبب آن و به بودن آن صورت در آن، از سایر انواع ممتاز است. مثلاً در آب، صورتی هست که به آن صورت، آب آب است و از آتش و غیر آن ممتاز است. و همچنین در یاقوت مثلاً صورتی هست که یاقوت به سبب آن صورت، یاقوت است و از لعل و سایر اجسام ممتاز است.

و چون این مراتب دانسته شد گوییم که از تضاعیف [43b] سخن معلوم گشت که غیر کیفیات چهارگانه را کیفیات ثانویه گویند. و این کیفیات ثانویه را اقسام و اصنافی چند هست: و از جمله اصناف آن طعم است. و طعم کیفیتی است که دریافته می شود به قوت ذایقه. و مذکوره از دماغ، از طریق و به وساطت عصبی که منتهای آن عصب مفروش در جرم زبان است به زبان می آید.

و طریق ادراک قوت ذاتیه کیفیت طعم را چنان است که با اجزای صغیره از صاحب طعم آمیخته می گردد به لعاب دهان و یا اینکه لعاب مذکور متکیّف به کیفیت طعم می گردد بی آنکه جزوی از وی طعم ممزوج به آن گردد. و بر هر تقدیر، چون لعاب مذکور به جرم زبان فرو رود و به عصب مذکور رسد قوت ذایقه که گفته شد که در آن عصب می باشد ادراک کیفیت طعم را نماید.

و اجناس عالیہ طعمِ بسیط، بر مذهب مشهور، منحصر در نه جنس است به این دستور: مرارت، حرافت^۱، حلاوت، تفاهت، ملوحت، عفوصت، حموضت، قبض، دسومت.

و سبب حدوث طعوم معدوده و انحصار در آن را چنین گفته‌اند که مادهٔ معروض طعم یا کیفیت است و یا لطیف است و یا معتدل در کثافت و لطافت است.

و کیفیتِی که عارض آن ماده و فاعل در آن است یا حرارت است و یا برودت است و یا اعتدال در حرارت و برودت است. و از فعل هر کیفیتِی در هر ماده، طعمی حادث گردد. و چون هر یک از فاعل و قابل^۲ منحصر در سه نوع‌اند و از ضرب سه در سه، عدد نه حاصل آید پس عدد طعوم منحصر در نه طعم باشد. به این ترتیب که:

اگر در مادهٔ کثیف، فاعل حرارت باشد طعم آن مرگب تلخ شود که مرارت است.

و فاعل در آن، اگر برودت باشد طعم عفوصت که زمختی گویند در آن مرگب به هم رسد.

و فاعل در آن، اگر اعتدال در حرارت و برودت باشد حلاوت که عبارت از [44a] شیرینی است به هم رسد.

و اگر در مادهٔ لطیف، فاعل حرارت باشد طعم حرافت که عبارت

۱. اساس: حراقت.

۲. اساس: قایل.

از تندى است حادث گردد.

و اگر فاعل، برودت باشد طعم حموضت که ترشى است به هم رسد.

و اگر فاعل، اعتدال در حرارت و برودت باشد طعم دسومت که چربى گویند به هم رسد. و در مادّه متوسط و معتدل در کثافت و لطافت:

و اگر فاعل، حرارت باشد طعم ملوحت که عبارت از شورى است به هم رسد.

و اگر فاعل، برودت باشد طعم قبض به هم رسد^۱.

و اگر فاعل، اعتدال در حرارت و برودت باشد تفاهت که عبارت از بى مزگى باشد عارض آن مرگب گردد.

و شمردن اطباء، تفه را از جمله طعوم با وجود آنکه معنی تفه، بى مزه و بى طعم است مسامحه است. و سبب در این مسامحه آن است که مراد ایشان از طعم آن است که به قوّت و حس ذایقه بر آن حکمى شود خواه به طریق اثبات و خواه به طریق سلب. و تفه را از جمله طعوم شمردن، به حسب اندراج آن در شق اخير است. چه ذایقه حاکم است در آن به سلب طعم از آن.

و تفه بر دو قسمت است:

۱. در حاشیه نسخه آمده است: طعم قبض نیز از نوع عفوصت است لیکن ضعیف تر از آن است. عفص آن است که در ظاهر و باطن لسان، احداث خشونت نماید و قابض، احداث خشونت در ظاهر نماید و بس.

یک آنکه در واقع و حقیقت، آن را طعمی نباشد مانند آب.
و دویم آنکه در واقع، صاحب طعم باشد لیکن به سبب شدت
تکاثف و صلابت آن، چیزی از آن جدا نگردد که به جرم زبان فرو
رفته به عصبی که حس ذایقه در آن است رسد.

و به این جهت طعمی از آن محسوس نگردد لیکن اگر حيله
نمایند که اجزای آن لطیف و از یکدیگر جدا گردد طعم آن ظاهر
محسوس گردد مانند آهن که چنان که هست طعمی ندارد. و تفه آن
است. و اگر به حيله، اجزای آن را لطیف و از یکدیگر جدا سازند
طعم در نهایت قوّت از آن محسوس گردد.

و مخفی نماید که از کلماتی که گذشت ظاهر شد که:
سه طعم را مقتضای حرارت می‌دانند که آن [44b] حرافت و
مرارت و ملوحت است.

و سه طعم را مقتضای برودت که آن عفوصت و قبض و
حموضت است.

و سه طعم و مقتضای اعتدال در حرارت و برودت که آن
حلاوت است و یبوست و تفاهت است.

و اختلاف در مقتضیات هر یک از کیفیات به اعتبار اختلاف
مواد معروض کیفیات است در کثافت و لطافت و توسط. لیکن شیخ
می‌گوید که حریف، گرم‌تر از مُرّ است چه ماده حریف، لطیف است و
به این سبب نفوذ در اخلاط و اعضاء می‌نماید و آثار حرارت مانند

تقطیع و تحلیل و غیر آن، از آن بیشتر ظاهر می‌گردد به خلاف مرّ که ماده آن کثیف است. و به این جهت چندان نفوذی نمی‌نماید و مانند حریف اثر حرارت از آن ظاهر نمی‌گردد.

و گویند که مرّ، گرمتر از مالح است هرچند ماده مالح به اعتبارِ توسط در کثافت و لطافت؛ الطف از مرّ است. و به سببی که در حریف گفته شد باید احر از مرّ باشد. لیکن گویند که حرارت مالح به سبب امتزاج رطوبت مائیه بارده به ماده آن مکسور و شکسته است. و از این جهت است که اگر جسم شوری را مانند نمک، مدتی در آفتاب یا آتش بدارند که اجزای مائیه آن تحلیل رود طعم آن به تلخی گراید. و به همین سبب؛ نمکِ تلخ، حرارت آن بیشتر از حرارت نمک خوش طعم است.

و شیخ گوید که عقص، ابرد از قابض و قابض ابرد از حامض است. لیکن تبریدِ حامض به سبب لطافت ماده و نفوذ آن، بیشتر از عقص و قابض است. و به همین سبب ظهور اثر قابض بیشتر از عقص است.

و مخفی نماند که شیخ، احریّت حریف را از مرّ چنانکه گذشت مستند به تأثیر آن در بدن ساخته و ابردیت عقص را از حامض به اعتبار نفس الامر گفته. پس میانه این دو کلام، تلازمی نباشد. و می‌توان گفت که مراد قوم چنانکه گفته خواهد شد [45a] از کیفیات ادویه تأثیرات آنها در بدن است نه اتصاف آنها به کیفیتی در نفس الامر.

و شیخ اولاً مزاج فی نفسہ عقص را گفته که ابرد از حامض است. و بعد از آن گفته که حامض به اعتبار تأثیرات در بدن، ابرد از عقص است. پس ممکن است که مراد شیخ از ذکر ابردیت عقص از حامض، در نفس الامر اشاره باشد به اینکه مراد قوم از امزجۀ ادویه به اعتبار تأثیر آنها در بدن است نه مزاج نفس الامری و واقعی آنها. چه مزاج واقعیۀ عقص هر چند ابرد از مزاج واقعی حامض است لیکن مزاج عقص و حامض به اعتبار تأثیر آنها در بدن، بر خلاف امزجیۀ واقعیۀ آنها است. نه اینکه غرضی دیگر او را متعلق به ذکر مزاج نفس الامری عقص باشد.

و دیگر مخفی نماند که به سبب ترتیب مذکور در اختلاف و مراتب، مقتضیات این سه طعم یعنی عقص و قابض و حامض در برودت است که اکثر میوه‌هایی که بعد از رسیدن شیرین می‌گردند مانند انگور:

اولاً طعم آنها عفوصت است و بعد از آنکه به سبب نفوذ هوا و آب و تأثیر آفتاب، قدری در آن، قدری از کیفیّت و برودت آن کمتر و غلظت ماده آن کمتر گردد طعم آن مایل به قبض گردد. چون تأثیر اسباب مذکوره در آن به سبب طول زمان، اقوی گردد و طعم آن حامض شود لهذا چون تأثیر مؤثرات مذکوره در آن کامل گشته برودت از آن بالکلیه زایل گردد و کیفیّت آن به اعتدال انجامد طعم آن به حلاوت مبدل گردد.

اگر گویند که تبدل طعم انگور بعد از عفوصت به حموصت به سبب لطافت ماده آن به سبب تأثیر مؤثرات مذکوره گفته شد. و هر چند مؤثر اقوی گردد فعل آن اقوی گردد. پس در تلطیف ماده افزاید پس بایست که بعد از حموصت، طعمی که مقتضای ماده لطیف است عارض گردد نه حلاوت. چه حلاوت را سبب مادی کثافت ماده است. [45b] گوییم که شاید که چون اسباب مذکوره از تسخین هوا و آفتاب در ماده انگور در حالت کثافت که عفوصت عارض آن است تأثیر نمایند، به سبب آنکه تلطیف اجزای غلیظه ماده مذکوره نمایند لطیف گردد. و چون کیفیت قایمه به آن برودت است طعم آن به حموصت تبدل گردد و چون اسباب مذکوره در ماده آن در حالت لطافت که معروض طعم حموصت است تأثیر نمایند خصوصاً که مؤثر، اقوی گردد سبب تحلیل اجزای لطیفه آن گردند. پس ماده مذکوره، غلیظ گردد.

و چنانکه گفته شد به سبب قوّت تسخین مؤثرات مذکوره، سلب برودت نیز از آن گشته به اعتدال، تبدل گردد. پس حلاوت، عارض آن گردد.

و چون این مراتب دانسته شد بیاید دانست که:

در چیزی گاهی دو طعم، جمع می‌گردد مانند مرارت و قبض در حُضض. و این طعم مرکب را بشاعت گویند.

و مانند مرارت و ملوحت در شوره و این طعم را زعوقت نامند.

و گاه هست که سه طعم در یک چیز جمع می‌شوند مانند مرارت و حرافت^۱ و قبض در بادنجان.

و سبب ترکیب طعوم مذکوره، ترکیب آن چیز است از چند مرکب دیگر که هر یک را طعمی باشد. پس در آن چیزی که مرکب از مرکبات است طعم مجموع آنها ظاهر گردد و مرکب چنین را، مرکب ثانوی گویند. و تحقیق آن در فصل آینده در بیان مرکب القوی مفصلاً انشاء الله تعالی گفته خواهد شد.

و آنچه گفته شد که ترکیب چیزی از طعوم مختلفه، دلالت بر ترکیب ثانویت آن می‌نماید مراد آن این است که هر چه بیش از یک طعم از آن محسوس نگردد البته مرکب ثانوی نیست. چه ممکن است که با وجود مرکب ثانوی بودن، یک جزو آن را طعمی نباشد یا به سببی، محسوس نگردد. پس طعام مرکب، منحصر در یک طعم باشد^۲.

و دیگر مخفی نماند که گاه هست که چیزی که دو طعم مثلاً داشته باشد به سبب ماندن، یک طعم از آن زایل گردد. [46a]
و گاه بر عکس است که به سبب مکث و ماندن طعمی بر آن افزاید:

۱. اساس: حرافت.

۲. در حاشیه نسخه آمده است: یعنی یک جزو آن را در واقع طعمی باشد لیکن به سببی از اسباب مانند غلظت و کثافت ماده آن جزوی با کیفیتی از آن به ذایقه برسد که سبب احساس طعم آن گردد. و بیان این سخن بعد از این مفصلاً کرده خواهد شد.

اوّل مانند آب غوره است که طعم تازه آن مرگّب است از حموضت و عفوصت، و چون قدری بماند و کهنه گردد طعم آن حامض خالص گردد.

و سبب در آن، این است که به سبب مکث اجزای عفصه آن به سبب ثقل که لازم ارضیّت و غلظت است از اجزای لطیفه حامضه آن جدا گشته، راسب گردد. و اجزای لطیفه حامضه آن خالص بماند.

و دویم مانند عسل که طعم آن حلاوت است و به سبب کهنه شدن طعم آن به تلخی ممزوج گردد. و سبب در آن این است که چون مدتی بماند و اجزای مائیه بارده آن به تحلیل رود و به این سبب هم ماده آن غلیظ گردد و هم کیفیت آن در حرارت، ترقی نماید پس طعم آن به سبب این دو سبب، به تلخی گراید.

و چون گفته شد که هر مزاجی، مقتضی طعمی است پس هر طعمی در چیزی، دلالت بر مزاجی در آنچه نماید.

لیکن این دلالت کلی نیست که تخلف ننماید بلکه اکثر است. و گاهی تخلف می نماید. چه ممکن است که به سبب امتزاج دو مرگّب با یکدیگر مرگّبی حادث گردد و مزاج هر یک از اجزای مخالف مزاج دیگری باشد. و یکی از آنها را طعمی نباشد یا طعم ضعیفی باشد. و جزو غالب به حسب مزاج، به حسب طعم مغلوب باشد.

پس مزاج مرگّب از این دو مرکب، تابع و مایل به مزاج جزو مغلوب در طعم؛ و طعم آن تابع جزو غالب، به حسب طعم باشد. پس

طعم آن مرکب، دلالت بر مزاجی مخالف مزاج آن مرکب نماید مانند افیون که طعم آن به سبب تلخی، دلالت بر حرارت مزاج آن نماید و حال آنکه مزاج آن برودت است. و سبب در این آن است که افیون مرکب است از جزو قلیلی کثیف حارّ که طعم آن تلخ است و جزو بارد بسیاری که تفه است و یا طعم آن ضعیف است. و چون جزو حارّ آن قدری ندارد که معادله در مزاج با جزو بارد آن نماید مزاج افیون، تابع مزاج جزو [46b] بارد است و چون جزو بارد آن طعمی ندارد که در جنب طعم جزو حارّ آن، محسوس گردد طعم افیون، تابع طعم جزو حارّ است.

پس طعم افیون، دلالت بر حرارت مزاج آن نماید و حال آنکه مزاج آن در نهایت برودت است. ولیکن غلطی که در دلالت طعم بر مزاج واقع می‌شود، اکثر و اغلب آن است که غلط مذکور در جانب برودت است. یعنی اکثری آن است که طعم چیزی دلالت بر حرارت مزاج آن نماید و در واقع چنان نباشد بلکه مزاج آن برودت باشد. و عکس این نادر است یعنی کم اتفاق می‌افتد که طعم چیزی دلالت بر برودت مزاج آن نماید در واقع مزاج آن چیز، حارّ باشد.

و سبب در این، آن است که حارّ به سبب سرعت و شدت نفوذ آثار آن از طعم و رایحه و غیر آن اقوی و اکثر از بارد است. و از این جهت، حرارت را اقوای فاعلتین شمرده‌اند. پس هرگاه مرکبی که یک جزو آن حارّ و دیگری بارد باشد آثار جزو حارّ، از طعم و

رایحه بیشتر از آثار جزو بارد ظاهر می‌گردد؛ هر چند جزو حارّ به حسب مقدار بسیار کمتر از جزو بارد باشد. پس چگونه ممکن است که جزو حارّ مقدار آن بیشتر از جزو بارد باشد به مرتبه‌ای که مزاج، مرکّب از آنها تابع مزاج جزو حارّ گردد و آثار جزو بارد از طعم و غیر آن، در آن مرکّب ظاهر گردد و غالب باشد. و از این جهت است که چیزی به هم نمی‌رسد که طعم آن عفوشت خالص یا حموضت خالص باشد و مشوب به طعمی دیگر نباشد و مزاج آن گرم نباشد به خلاف آن که بسیار است که به طعم، چیزی حرارت خالص با حرافت خالص است و مزاج آن بارد است.

و مخفی نماند که هر چند به جهاتی که گفته شد استدلال آن طعوم بر امزجه کلیه نشاید نمود بلکه گاهی غلط در دلالت مذکور واقع می‌شود لیکن دلالت طعوم بر امزجه، اصح و اعتماد [47a] بر آن بیشتر از دلالت روایح است بر امزجه ذوی الروایح. چنانکه دلالت رایحه بر مزاج ذوالرایحه، اقوی و اصح است از دلالت لون بر مزاج ذولون.

و شیخ گفته است که اسباب در این معنی، این است که در ادراک طعم، ضرور است که اجزای صاحب طعم به حس ذایقه ملاقات نماید.

پس سزاوار آن است که اگر در هر یک از اجزای آن چیز طعمی باشد محسوس گردد. پس اکثری آن است که طعمی که در اجزای آن چیز موجود است دریافته می‌شود مگر گاهی به جهاتی که

گذشت تخلف نماید به خلاف رایحه و لون که صاحبان این دو کیفیت را ملاقاتی با حاسهٔ مدرکهٔ آنها واقع نمی‌شود.

پس در رایحه، ممکن است که از جزو لطیف ذورایحه، بخاری به سبب لطافت آن جزو متصاعد گشته، به شامه رسد و رایحهٔ آن جزو محسوس گردد. و از جزو محسوس دیگر به سبب غلظت بخاری به شامه نرسد که رایحهٔ آن محسوس گردد.

و مزاج مرکب از آن دو جزو، تابع مزاج جزو غلیظ باشد. و همچنین در ذولون ممکن است که رنگ جزو غالب به حس محسوس گردد و در واقع مزاج آن مرکب، مخالف مقتضای آن رنگ که مزاج جزو مخفی از حس است باشد. ولیکن چون روایح دلالت بر طعوم می‌نماید مانند رایحهٔ حلوت و رایحهٔ حامضه و رایحهٔ حریفه و غیر آن به خلاف الوان.

و گفته شد که دلالت طعوم، اصح و اقوی است پس دلالت رایحهٔ اصح از دلالت لون بر مزاج باشد. و چون گفته شد که در دلالت این دو کیفیت^۱ بر امزجه چندان وثوقی نیست لهذا چندان خوضی در باب آنها نرفته، اکتفا به چند مسئلهٔ متعلقه به هر یک نموده.

گوییم که دیگر از کیفیات ثانویه، روایح است. و رایحه، کیفیتی است که به قوت شم دریافت می‌شود و محل قوت مذکوره، دو زایده‌ای است که شبیه‌اند به دو سر پستان که محل آنها در اقصای خیشوم است. پس چون [47a] رایحه به آن دو زایده رسد مدرک گردد.

و در طریق رسیدن رواج به قوّت شم اختلاف کرده‌اند:
چه بعضی گفته‌اند که اجزای لطیف ذورایحه با هوا ممزوج گردد
و به محل صورت مذکوره رسد.

و بعضی گفته‌اند از ذوالرایحه جزوی منفصل و به هوا ممزوج
نگردد بلکه هوا به سبب مجاورت با ذورایحه، متکّیف به کیفیت آن
گشته به شمّ رسد.

و هر یک از طرفین، دلیلی چند بر اثبات مدعای خود و نقض
دلایل مخالفین گفته‌اند که مقام را گنجایش نقل و جرح و تعدیل آن
نیست ولیکن کلام شیخ در اواخر فصل سیم از مقالهٔ اوّل از کتاب
دویم قانون دلالت می‌نماید که استشمام به هر دو طریق،
صورت‌پذیر است. چه در مقام مذکور گفته است که:

و أَمَّا الرَّوَاحُ فَانْهَ تَحْدُثُ عَنْ حَرَارَةٍ وَ تَحْدُثُ عَنْ بُرُودَةٍ وَلَكِنْ مُشَمِّمَهَا وَ
مُسْتَعْطِهَا هِيَ الْحَرَارَةُ فِي أَكْثَرِ الْأُمُورِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْكَثْرِيَّةَ فِي تَقْرِيبِ الرَّوَاحِ إِلَى
الْقُوَّةِ الشَّامَةِ هُوَ جَوْهَرٌ لَطِيفٌ بُخَارِيٌّ وَ إِنْ كَانَ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ
الْهَوَاءِ مِنْ غَيْرِ تَحْلُلِ شَيْءٍ مِنْ ذِي الرَّايِحَةِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ هُوَ الْأَكْثَرُ^۱.

۱. حاصل مضمون کلام شیخ و مراد از آن این است که و اما رواج پس به درستی که گاهی حادث
می‌شوند از حرارت مادهٔ ذو الروایح و گاهی حادث می‌شوند از برودت آن لیکن سببی که رواج
را بلند می‌سازند و به قوّت شامه می‌رساند در اکثر چیزها حرارت است زیرا که علت اکثری در
نزدیک ساختن رواج به شامه، جوهر لطیف بخاری است که از ذو الرایحه منفصل می‌گردد و
به قوّت شامه می‌رسد. و تحقق این بخار، مستلزم حرارت مادهٔ آن است. هر چند جایز است که
گاهی علت تقریب رواج به شامه، استحاله و تکّیف هوا بر آنچه ذو الرایحه باشد بی آنکه چیزی
و جزوی از ذو الرایحه به تحلیل رود و با هوا آمیخته شود و یا آنکه جزو مستحیل به هوا گردد

و مخفی نماند که اجناس روایح را منحصر در عددی خاص
 نساخته‌اند و اسمی برای انواع آن معین نکرده‌اند به غیر از این که:
 بعضی روایح را به اعتبار موافقت با طبایع، طیبه گویند.
 و بعضی را به اعتبار مخالفت، مُتَنِّه.

هر چند که این حکم نیز کلی نیست بلکه اکثری است چه به
 سبب اختلاف طبایع بسیار است که:

بعضی از روایح نسبت به بعضی از اشخاص موافق و طیب است
 و نسبت به بعضی دیگر مخالف و منتن.

و بعضی از روایح را به اعتبار مقارنت آن با طعمی اضافه به اسم
 آن طعم نمایند مانند رایحهٔ حلوت و رایحهٔ حامضه و رایحهٔ حریفه
 و رایحهٔ مرّه و غیر آن. [48a]

و بعضی از روایح را اضافه به اسم جسمی که محل آن رایحه
 است می‌نمایند و مانند رایحهٔ ورد و رایحهٔ کافور و رایحهٔ تفاح و
 غیر آن.

و بر هر تقدیر، شیخ در قانون می‌گوید که اکثر روایح طیبه،
 حارّند. از حرارت مزاج جسم ذوالرایحه، حادث می‌گردند. لهذا در
 دماغهای حارّ موجب صداع می‌گردند مگر روایح طیبه که از
 استشمام آنها آرامی و سستی، مر نفس و روح را عارض گردد مانند

⇒ چنان که در هنگام برودت ماده می‌باشد الا این که طریق اوّل که مستلزم حرارت ماده است بیشتر و
 اکثری است.

کافور و نیلوفر که خالی از برودتی نیستند و دلالت بر برودت مزاج جسم ذوالرایحه می‌نمایند.

و هر رایحه که از آن لذعی و حدّتی محسوس گردد یا اینکه مایل به حلاوت باشد حارّ است. و دلالت بر حرارت جسم ذوالرایحه می‌نماید.

و روایحی که از آنها حموضت یا ندویت که به فارسی بوی ناه گویند محسوس گردد باردند، دلالت و برودت جسم ذوالرایحه می‌نمایند.

و دیگر از کیفیات ثانویه الوان است. و لون از جمله کیفیات محسوسه به حس بصر است و موضع قوّت ابصار، تجویف ملتقای عَصَبَتَيْنِ مُجَوَّفَتَيْنِ است.

و در کیفیت ابصار، مذاهب مختلفه واقع شده است: یکی مذهب ریاضیین است که گویند ابصار به خروج شعاع است از چشم.

و در کیفیت خروج شعاع نیز در میانه اهل ریاضیین اختلاف واقع شده:

جمعی از ایشان برآنند که جسم مصمّت شعاعی مخروطی از جسم بیرون آید به وضعی که سر آن مخروط بر حدقه است و قاعده آن بر مری.

و بعضی گویند که مخروط مذکور، مصمّت نیست بلکه مرکّب

است از خطوط شعاعیه.

و بعضی گویند که یک خط شعاعی از حدقه بیرون آمده بر مری می‌رسد. لیکن آن سر خط که بر مری است به سرعت، حرکتی به وضعی بر سطح مری می‌نماید که مخروطی از آن متوهم می‌گردد.

و دویم مذهب طایفه‌ای از حکماء است که قایل به خروج شعاع نیستند. [48b]

و گویند که هوایی که میانه مری و چشم است متکیّف به کیفیت شعاعیه گردد.

و سیم مذهب طبعیین است که قایل به انطباع‌اند. و گویند که هرگاه میانه چشم و مری، محاذات و مقابله واقع شود جلیدیه را که رطوبتی از رطوبات چشم است استعدادی به هم می‌رسد که صورت مری در آن مترسّم و منطبع گردد و از آنجا به ملتقای عَصَبَتین رسد و مدرک گردد.

و هر یک از فِرَق، دلیلی چند بر اثبات مدعای خود و رد مطالب مخالفین گفته‌اند که هیچ یک از دلایل و ردود خالی از قبول مناقضه و رد نیست و مقام را بیان گنجایش آن نه. لیکن مذهب انطباع به مذهب اهل اقرب و مختار ارسطو و شیخ است.

و بر هر تقدیر در چگونگی لون اختلاف نموده‌اند که آیا لون در خارج وجودی، حقیقت دارد یا نه؟ بلکه به اعتبار اختلاف اوضاع و

مقادیر نفوذ اشعه و هوای مضمی در خُلل اجزاء و اجرام اجسام و عدم نفوذ آنها الوان مختلفه مخیل می‌گردد.

مثلاً گویند که هرگاه هوا و شعاع در خلل اجسام مشفه به سبب تخلخل آن اجسام نفوذ نمایند بیاض متخیل گردد مانند برف و کف آب. و از عدم نفوذ اشعه و هوا در خلل و منافذ اجسام بالکلیه سواد به هم رسد مانند مازو و زاج کوبیده که چون ممزوج شوند سیاه شوند. و سایر الوان از اختلاف نفوذ اشعه و هوا در منافذ اجسام به اعتبار کمیت و کیفیت به هم رسند^۱.

و هر یک از طرفین، براهین بر مدعیات خود گفته‌اند. و آنچه اقرب به تحقیق، و شیخ نیز تصدیق آن نموده است آن است که هر دو طریق را راهی به تحقیق الوان هست و لون را به هر یک از این دو نحو یعنی بیاض را مثلاً حقیقتاً [49a] مانند سفیده تخم پخته شده و هم تخیلاً مانند برف، هستی عارض می‌گردد.

و چون این مراتب دانسته شد گوییم که الوان را دو طرف است: یکی بیاض و دیگری سواد. و میانه این دو رنگ نهایت خلاف و

۱. در حاشیه نسخه آمده است و سبب سیاهی زاج و مازوی ممزوج گشته را چنین گویند که در زاج، قوت نفوذی هست و در مازو قوت قبضی. و چون با یکدیگر ممزوج گردند اجزای زاج به سبب قوت نفوذ در اجزای مازو نفوذ نماید و اجزای مازو به سبب قوت قبض اجزای مذکوره زاج را بیفشارند. و به سبب فشار مذکور اجزای هوایه مشفه که در زاج نفوذ نموده و سبب بیاض و شفیف آن گشته بودند بیرون روند پس ناچار رنگ مرکب از این دو مرکب به سیاهی گراید و از این جهت است که در مرکب یعنی مداد این دو جزو را به کار می‌برند و مرکب را از این دو جزو دوا نمایند.

مباینت است که تعبیر از آن این معنی به تضاد نمایند. و سایر الوان در میانه این دو رنگ است. چه گویند که انتقال از بیاض به سواد را چندین طریق است.

و علامه در شرح قانون پنج راه از برای انتقال مذکور بیان نموده است. و گفته است:

یکی در صُفَرَت است که اوّلاً ابیض تَبْنی شود بعد از آن اُتْرُجی و بعد از آن زعفرانی و بعد از آن نارنجی و بعد از آن ناری و در نارِیت شدید گردد تا اسود گردد.

و طریق دوم در حُمَرَت است. و آن چنان است که اوّلاً ابیض وَزْدی شود، پس شقایقی گردد، پس اَرْجُوانی، پس بَنَفْسَجی، پس اسود گردد.

و طریق سیم در خُضَرَت است. که ابیض فُسْتُقی گردد، پس کُرائی، پس زَنْجاری، پس جوزی، پس بادنجانی، پس نَفْطی، پس اسود گردد.

و طریق چهارم در زُرَقَت است. که ابیض اوّلاً آسمانجونی گردد، پس فیروزجی، پس لاجوردی، پس نیلی، پس کُخلی، پس اسود شود.

و طریق پنجم در کدورت است. که ابیض اوّلاً اَغْبَر گردد، پس اَذْکَن روشن، پس ادکن تیره ظلمانی، پس اسود شود.

و ملا علی در شرح تجرید العقاید به سه طریق اختصار کرده و

طریق انتقال را چنان بیان نموده که:

ابیض، اغبر گردد، پس عودی، پس سیاه گردد.
یا اینکه ابیض، احمر گردد، پس اَقْتَم، پس اسود.
و یا اینکه اخضر گردد، پس نیلی، پس اسود شود.
و بر هر تقدیر، شیخ گوید که:

چون حرارت در مادهٔ رطب تأثیر نماید [49b] آن جسم را سیاه نماید.

و چون در مادهٔ یابس تأثیر نماید آن جسم را سفید کند.
و برودت بر عکس آن است که اگر بر مادهٔ رطب تأثیر نماید
سفیدی حادث شود.

و اگر در مادهٔ یابس تأثیر کند سیاهی عارض گردد.
پس سفیدی در اجسام رطبه دلیل برودت مزاج آنها است و
سیاهی دلیل حرارت.

و سفیدی در اجسام یابسه دلیل حرارت است. و سیاهی در آنها
دلیل برودت.

و بعد از دانستن این مراتب، استنباط امزجۀ اجسامی که متلون
به سایر الوان باشد آسان است:

چه هرگاه جسم رطبی، رنگ آن سفید باشد دلیل برودت مزاج
آن جسم باشد.

پس چون رنگ جسم رطبی، مایل به سیاهی باشد ناچار سالک

یکی از طرق از سفیدی به سیاهی خواهد بود.

پس ملاحظه رنگی که به آن متلون است باید نمود. و از مقدار دوری آن رنگ از سفیدی و نزدیکی آن به سیاهی، قیاس بعد از جسم، از برودت و قوّت آن به حرارت باید نمود. لیکن چنانکه گذشت غلط در استدلال از لون بر مزاج بیشتر از غلط در استدلال از طعم و رایحه واقع می‌شود. چه صاحب طعم را ملاقات با حاسه مدرکه آن واقع می‌شود و صاحب رایحه هر چند ملاقاتی با حاسه مدرکه آن نمی‌نماید لیکن در اکثر مواضع چنانکه از شیخ منقول شد بخاری از بعضی از اجزای آن به حاسه مدرکه آن می‌رسد. و در لون، هیچ گونه ملاقاتی جسم ملون را با حاسه بصر واقع نمی‌شود بلکه قدری مری را بعد از بصر، شرط در ابصار است پس تخلف در مدلول لون بیشتر از آن دو کیفیت باشد.

و شیخ در سبب وقوع مغالطه دلالت در لون، کلامی طویل الذیل گفته است که خلاصه آن به مانند جهاتی که در باب تخلف دلالت طعم و رایحه گفته است راجع می‌شود. زیرا [50a] که در این باب گفته است که بسیار چیزی است مرکّب از جزوی حارّ و جزوی بارد است. و لون جزو بارد در آن مرکّب مثلاً غالب است، لیکن مزاج مرکّب، تابع مزاج جزو حارّ است. پس رنگی که در آن مرکّب دیده می‌شود دلالت بر خلاف مزاج واقعی مرکّب می‌نماید. و بعد از آن گفته است که لیکن استدلالی که از لون می‌توان نمود

و کم تخلّف می‌نماید آن است که اگر چیز رطبی مثلاً بارد باشد و اصناف آن در لون، مختلف باشند: بعضی سفید و بعضی سرخ و بعضی سیاه باشد.

صنفي که سفید است ابرد اصناف خواهد بود.

و بعد از آن برودت صنف سرخ آن است.

و بعد از آن سیاه.

و اگر آن چیز حارّ باشد امر بر عکس است. یعنی سیاه آخر

اصناف است بعد از آن سرخ بعد از آن سفید.

باب هفتم

در بیان بعضی از کیفیات و صفات دیگر که عارض ادویه
می‌گردند و مسایل متعلقه به آنها به طریق اجمال

چون ادویه را کیفیات و صفاتی چند به غیر آنچه گذشت عارض
می‌گردند که مر آنها را اسمی چند به اصطلاح اطباء هست و ذکر آن
اسماء و بیان معانی آنها را بیان ضرور است.
پس ببايد دانست که کیفیات و صفات عارضه ادویه بر دو
گونه‌اند:

یکی صفات فی نفسه ادویه یعنی عروض آنها مر ادویه را به
اعتبار اتصاف نفس ادویه به آن کیفیات باشد بلاملاحظه تأثیر ادویه
در غیر و این کیفیات راقوت نامند.
و دویم کیفیات و صفاتی که اتصاف ادویه به آنها به اعتبار تأثیر

ادویه در غیر باشد و این کیفیات را افعال گویند و صفات فی نفسه ادویه، بعضی از آنها کیفیات اربعه اولیه و بعضی از آنها طعوم و بعضی روایح. و بعضی الوان است که در فصل سابق [50b] گذشت و بعضی دیگر را شیخ گفته که مشهور از آنها یازده صنف است:

یکی لطافت است. و لطیف دوائی است که هرگاه وارد بدن انسان شود و از قوّت طبیعیه منفعل گردد متجزی به اجزای بسیار کوچک ریزه گردد مانند زعفران و دارچینی.

دویم کثافت است. و کثیف دوائی است که برعکس لطیف باشد مانند کدو.

سیم لزوجت است. و لزج دوائی است که اگر دو طرف آن را بگیرند و بکشند کشیده و دراز شود و گسیخته نگردد مانند عسل.

چهارم هشاشت است. و هُشّ چیز خشکی است که به اندک صدمه و فشاری، ریزه ریزه گردد مانند سقمونیا و صبرِ خوب.

پنجم جمود است. و جامد چیزی است که از شأنش روانی باشد لیکن به سبب برودت بسته شده باشد مانند موم.

ششم سیلان است. و سایل چیزی را گویند که روان باشد. هفتم لعابی است. و لعابی چیزی را گویند که اگر آن را در آب و

مانند آن بخیسانند از آن چیز، جزوی چند جدا گردد و با آب و آنچه در آن خیسانیده شده است ممزوج گردد و از مجموع آب و آن اجزاء جسمی لزج به هم رسد مانند بزرقطونا و خطمی.

هشتم دُهنیّت است. و دهن چیزی است که در جوهر آن روغن و چربی باشد مانند مغز بادام و فندق و امثال آن از مغزها.

نهم نشف است. و منشف چیزی است که اگر آب و امثال آن از رطوبات به آن رسند در منافذ آن نفوذ نماید به حیثیت که آن رطوبت در آن دیده نشود مانند آهک.

دهم خفّت است یعنی سبکی.

یازدهم ثقل است یعنی سنگینی.

و اما افعال ادویه را شیخ منقسم ساخته است به افعال کلیه مانند تسخین و تبرید و دفع و جذب و امثال آن از افعالی که مخصوص به عضوی نباشند و به افعال جزویه مانند نفع در بواسیر و نفع در یرقان از افعالی که مخصوص به اعضای خاص اند. [51a]

و به افعال شبیه به کلیه مانند تعرّق و اسهال و ادرار که هر چند افعالی چندند مخصوص به اعضای مخصوصیه، لیکن نفع این افعال مخصوص نیست بلکه نسبت به همه اعضاء، عموم دارد. و با وجود این، همه بدن از آن ادویه، بالذات منفعل می‌گردد.

و افعال کلیه را نیز منقسم ساخته: به افعال اوّلیه و افعال ثانویه. و افعال اوّلیه افعالی است که از کیفیات اوّلیه صادر گردد که آن تسخین و تبرید و ترطیب و تیّبیس است.

و افعال ثانویه را نیز منقسم به دو قسم کرده و گفته است که افعال ثانویه:

یا همین افعال اوّل یه‌اند لیکن مقدّر به قدر خاصی مانند احراق و تعفین و اجماد که احراق تسخین است لیکن به مرتبه‌ای که موجب احتراق گردد. و تعفین نیز تسخین است لیکن به مرتبه احراق نرسد. و اجماد، تبرید است لیکن به مرتبه‌ای که سبب بستگی و جمود اجزای رطبه گردد^۱.

و یا اینکه غیر افعال اوّلیه‌اند لیکن باز منشاء و مصدر آنها کیفیات اوّلیه‌اند و بر هر تقدیر مطلق افعال اوّلیه‌اند را خواه اوّلیّه و خواه ثانویه.

شیخ در فصل چهارم از مقاله اوّل از کتاب دویم قانون، پنج مرتبه مقرر نموده و هر مرتبه‌ای را طبقه‌ای نامیده است و سبب در آن آنچه مظنون است آن است که هر فعلی یا ناشی است از کیفیات اوّلیّه و مستند است به آنها و یا ناشی است از صور نوعیه. و هر فعلی که مستند به یکی از کیفیات یا صور نوعیه باشد طبقه نامیده است. و مصدر ساختن هر طبقه از کیفیات با فعلی که مشتق از آن کیفیت است مانند طبقه افعال حرارت را به مسخن و طبقه برودت را به مبرد و غیر آن مؤید آن معنی است به این ترتیب:

طبقه اوّل چیزهایی که افعال آنها منسوب به حرارت باشد و آن

۱. در حاشیه نسخه نوشته شده: گمان حقیر آن است که احراق و تعفین و اجماد نیز غیر افعال اوّلیه‌اند و ناشی از افعال اوّلیه‌اند مانند اسم دویم از افعال اوّلیّه. و چنان نیست که احراق مثلاً به عینه تسخین شدید باشد بلکه مفهوم آن مغایر تسخین شدید است. بلی از جمله لوازم آن و ناشی از آن است و بر این قیاس است تعفین و اجماد.

این است مسخّن، ملطّف، جالی، محلّل، مخشّن، مفتّح، مرخّی، منضّج، هاضم، مقطّع، کاسرریاح، [51b] جاذب، لاذع، محمّر، محکّک، مقرّح، اگّال، محرّق، مفتّت، معفّن، کاوی، قاشر.

طبقه دوم چیزهای است که افعال آنها منسوب به بزودت است و آن این است: مبرّد، مقوّی، رادع، مغلّظ، مفجّج، مخدّر.

طبقه سیم چیزهای است که افعال آنها منسوب به رطوبت است و آن این است: مرطّب، منفّخ، غسّال، موّسخ، ملزّق، مملّس.

طبقه چهارم افعالی است که منسوب به یبوست است و آن این است: مجفّف، عاصر، قابض، مسدّد، مغرّی، مدملّ، منبت لحم، خاتم. و طبقه پنجم چیزهای است که افعال آنها منسوب به صورت نوعیه است و افعال مذکوره:

یا به اعتبار موافقت با طبیعت انسانی است و آن این است: تریاق فادزهر.

و یا به اعتبار مخالفت است و آن این است: قاتل سم. و مخفی نماید که چون طبقات چهارگانه نخست که منسوب به کیفیات اربعه‌اند در استناد به جنس کیفیّت مشترکند به خلاف افعال مستنده به صورت که منشأ و مستند آنها به حسب جنس، مغایر مستند افعال کیفیات است.

لهذا شیخ از جهت اشاره به این معنی، هر یک از طبقات افعال کیفیات را مصدر به طبقه آخری و طبقه افعال صور را به جنس آخر

ساخته. و گفته و جنس آخر من صفات الأدوية بحسب افعالها قاتل سم، تریاق فادزهر. و بعد از تعداد مراتب خمسہ افعال کلیه بعضی از افعال جزئیہ شبیه به کلیه را به اعتبار مشابہت به افعال کلیه نقل نموده و از جهت اشاره به مغایرت آنها با افعال کلیه در کلیت و جزئیت، آنها را مصدر به لفظ و ایضاً که معطوف است بر جنس آخر ساخته. و گفته است و ایضاً مسهل، مدرّ، معرّق.

و در این افعال، ملاحظه اینکه صادر از کدام یکی از کیفیات و یا اینکه [51b] صادر از صورت است ننموده.

و دیگر مخفی نماند که اگر معانی اسماء افعال مذکوره و چگونگی استناد هر فعلی به کیفیت منسوبه به آن را مفصلاً بیان نماید سبب طول کلام می‌گردد. و وظیفه مقام نیز نیست. لهذا به معنی هر یک مجملاً اشاره می‌رود تا ناظر در آن را جهل بالکلیه لازم نیاید.

اما معانی افعال طبقات چهارگانه نخست که منسوب به کیفیات چهارگانه‌اند این است:

مُسَخِّن چیزی است که بعد از ورود به بدن معتدل چون از قوای طبیعیہ بدنیه منفعل گردد آن چیز بالفعل متکّیّف به حرارت گردد. پس صورت نوعیه آن به وساطت کیفیت مذکوره تأثیر در بدن

نموده بدن را گرم‌تر از آنچه هست نماید.^۱

مُلَطَّف آن است که از شأنش باشد که بعد از ورود به بدن و تأثیر آن از قوَّت‌ها و تأثیر آن در بدن چنانکه گذشت و اعاده آن هر مرتبه‌ای موجب تکرار است، قوام اخلاط را رقیق‌تر از آنچه هست نماید مانند زوفا.^۲

مُحَلِّل آن است که از شأنش باشد که خلط را مهیا سازد از برای بخار شدن. پس همگی آن خلط را یا بعضی از آن را به قدر مرتبه قوَّت تحلیل آن دواء و زمان تأثیر آن مستحیل به بخار سازد مانند جندیدستر.^۳

۱. در فصل دوازدهم ادویه قلبیه به تعریف جداگانه‌ای از مسخن نپرداخته و به عنوان یادآوری، از حارّ نقل قول می‌کنیم. چون مسخن، گرم‌کننده تن است و حارّ نیز کمابیش برای این مفهوم، کاربرد دارد: *أما الحار فلأنه الخلط الغليظ. ويفرق بالطبع بين البدن والشيء الغريب (الأدوية القلبية، ص ۲۵۵).*

۲. **الملطّف**، هو الدواء الذي يجعل قوام الخلط أرق، بتحليل، و بحرارة معتدلة، مثل الزوفا و الحاشا و البابونج (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

توضیح متن عربی بسیار دقیق‌تر و کامل‌تر است از ترجمه محمدباقر موسوی. اصل متن چنین می‌گوید که ملطف - لطیف‌کننده - دارویی است که قوام خلط را به کمک تحلیل و گرمای معتدل رقیق‌تر می‌کند مثل زوفا و حاشا و بابونه. در پانویس متن عربی آمده که تنها در نسخه خطی رضارامپور هندوستان نام این سه دارو آمده و در دیگر نسخه‌ها از هیچ یک از سه دارو یاد نشده است.

۳. **المحلّل**، هو الدواء الذي يفرق الخلط، بتبخيره إياه، وإخراجه عن الموضع الذي اشتبك في، جزء أبعد جزء. حتی یفنی لفرط حرارته مثل الجندیدستر (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

دیگر بار با بررسی دو متن، شفافیت متن عربی آشکار می‌شود: محلل - تحلیل برنده - دارویی

مُخْشَن آن است که سطح اعضاء را مختلف در پستی و بلندی سازد مانند اکلیل الملک.^۱

مُفْتَح آن است که مواد اخلاطی که اندرون منافذ است بیرون کند. پس منافذ، مفتوح و گشاده گردد مانند فطراسالیون.^۲

جالی آن است که رطوبات لزجه را از فوهات و سطوح اعضاء دور نماید مانند ماء العسل.^۳

مُرخّی آن است که اعضایی را که مسام و منافذ آنها به سبب تکاثف مسدود یا تنگ‌تر از طبیعی گشته باشد نرم نماید و به این سبب مسام مذکوره وسیع و گشاد گردد. پس اگر در مسام مذکوره

⇒ است که به کمک بخار کردن خلط، آن را از هم می‌پراکند و جزء به جزء از جایگاهی که در آنجا هم‌میخته است بیرونش می‌راند تا اینکه به سبب حرارت شدیدش آن را از میان می‌برد مانند جندبیدستر.

۱. المخشن، هو الدواء الجالی إذا جلا عن عضو متین القوام، مثل العظم والغضروف والعصب، إذا كان وضع أجزاء العضو مختلفاً، وقد جرى عليه رطوبة سلبت له ملاسته فاعادته إلى خشونته (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

۲. المفتاح، هو الدواء الذي يحرك المادة الوقفة في تجويف المنافذ، ويخرجها لاعتن فوهاتها فقط (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

مفتح - گشاینده - دارویی است که ماده‌ای ایستاده در اندرون منفذها است از جای می‌جنباند ولی تنها از دهانه‌هایش، بیرون نمی‌راند.

۳. الجالی، هو الدواء الذي يفنى من الرطوبات الجامدة واللزجة، ما كان على سطح العضو وفوهات المسام (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

جالی - جلا دهنده - دارویی است که رطوبت‌های جامد و چسبناک را از میان می‌برد، یعنی همه آنچه بر رویه اندام و دهانه‌های روزنه‌ها جای گرفته است.

خلطی باشد به آسانی دفع گردد مانند شبت.^۱
 مُنضج آن است [52b] که قوام اخلاط را معتدل در رقت و غلظت سازد. پس اگر بسیار غلیظ باشد رقیق و اگر بسیار رقیق باشد غلیظ. و اگر لزج باشد تقطیع نماید پس آن خلط به آسانی منافع گردد.^۲

هاضم آن است که غذا را مستحیل سازد به اخلاط محمودة‌ای که صلاحیت داشته باشند از برای اغتذای بدن به آنها. و اخلاطه مذکوره را غریب الاستحاله به اعضاء و مهیا از برای استحاله به اعضاء نماید.^۳

کاسر ریح آن است که قوام ریح محتبس در تجاویف اعضاء را

۱. المرخی، هو الدواء الذي يجعل قوام الأعضاء المتكثفة المسام ألين، لرطوبته و حره. فيعرض من ذلك أن تصير المسام أوسع، و اندفاع ما فيها من الفضول أسهل (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).
 مرخی - سست کننده - دارویی است که قوام اندام‌هایی که روزه‌های آنها گرفته شده است به کمک رطوبت و گرما بخشی نرمتر می‌کند، پس از این جهت است که روزه‌ها را گشاده‌تر می‌کند و آنچه از آلایه‌ها در اوست آسانتر بیرون می‌راند.

۲. المنضج، هو الدواء الذي يصلح قوام الخلط، ان كان غليظاً، فيرققه باعتدال. و ان كان رقيقاً يغلظه، حتى يصلح للاندفاع. وقد يفعل ذلك بقوامه، بأن يكون رقيقاً، فيرقق برفق الخط الغليظ جداً، أو غليظاً، فيغلظ الخلط الرقيق جداً (الأدوية القلبية، ص ۲۵۴).

منضج - پزائنده - دارویی است که قوام خلط را اگر غلیظ باشد اصلاح می‌کند، و به شکل معتدلانه آن را رقیق می‌کند.

۳. الهاضم، هو الدواء الذي يحيل الغذاء الى مشابهة الأخلاط المحمودة التي تغذو البدن، يحيل الأخلاط الى مشابهة البدن (الأدوية القلبية، ص ۲۵۵).

هاضم - گوارنده - دارویی است که غذا را به مشابه اخلاط مناسبی بدل می‌کند که تن را غذادهی کند و خلط‌ها را برای همانندی با بدن دگرگون می‌کند.

رقیق سازد و به این سبب آن ریح از جایی که محتبس و محتقن در آن است تحلیل رود مانند تخم سداب.^۱

مُقَطَّع آن است که خلط لزجی را که به اعضاء چسبیده باشد منقسم به اجزاء ریزه ریزه نماید و از اعضاء آن را جدا سازد. پس به آسانی آن خلط مندفع گردد مانند خردل و سکنجبین.^۲

جاذب آن است که مواد را حرکت فرماید به جانبی و موضعی که آن دواء در آن موضع است مانند جندبیدستر.^۳

۱. کاسر الرياح، هو الدواء الذى يتدرک، بحرارته اللطيفة النافذة، ماقتضرت فيه الحرارة الضعيفة اذا اُحالت الرطوبة الى الريحية، ولم تتحلل. (الأدوية القلبية، ص ۲۵۵).

کاسر ریح - بادشکن - دارویی است که به کمک گرمای لطیف نفوذ کننده اش آنچه را که به سبب حرارت ضعیف شده در او کاسته شده است جبران می کند، بدانگاه که رطوبت به باد تبدیل شده و تحلیل نیافته است.

۲. المقطع، هو الدواء اللطيف الذى يمكنه أن ينفذ ما بين سطح العضو و سطح الخلط اللزج، الملتزق به حتى يبرئه عنه. وكذلك ينفذ فيما بين أجزاء الخلط، حتى يفرق بينها و يفقدها الاتصال، ويصغر أحجامها، لامن جهة ترقيق القوام و افناء الجوهر بالتحليل. و المقطع بازاء أى يعاكس أو ضد الملتزق اللزج، كما أن الملقط بازاء المكثف (الأدوية القلبية، ص ۲۵۳).

مقطع - پاره پاره کننده - دارویی لطیف است که او می تواند که میان سطح اندام و سطح خلط لزج چسبنده نفوذ کند تا اینکه بهبودی اش بخشد. و همچنین میان اجزاء خلط رخنه گری می کند تا میان آنها جدایی افکند و پیوستگی اش را از میان ببرد و حجمها را کوچک سازد. و البته نه به سبب رقیق کردن قوام و فنا کردن گوهر به کمک تحلیل بردن. و مقطع در همترازی، به عکس یا ضد چسبندگی لزج است همچنان که ملطف در برابر مکثف قرار می گیرد.

۳. الجاذب، هو الدواء الذى له كيفية نفاذه جداً، فيحرك الخلط نحو السطح الذى يماسه، اما بخاصية و اما بتسخين. و التسخين يجذب لأنه يحلل، فيحتاج الى بدل ما يحلل، لضرورة الخلاء، و لأنه يخلخل محتاج أن يملأ القروح (الأدوية القلبية، ص ۲۵۳).

جاذب - کشنده - دارویی است که کیفیت نفوذ پذیری بسیاری دارد و از این سبب خلطی را که

لاذع آن است که به سبب قوّت نفوذ، اتصال اعضاء را متفرق سازد. لیکن تفرق اتصالات مذکوره به حسب عدد بسیار و به حسب مقدار کوچک و به یکدیگر نزدیک باشند. و لهذا المی که لازم تفرق اتصال است از هر یک از تفرقات مذکوره جدا جدا محسوس نگردد. بلکه الم مجموع آنها با هم شبیه به یک وَجَع محسوس گردد مانند ضماخ خردل با سرکه.^۱

مُحَمَّر آن است که به عضوی که ملاقات نماید خون را به ظاهر و جلد آن عضو کشد. پس محمر که رنگ خون است در آن عضو ظاهر و محسوس گردد مانند فوتنج.^۲

→ نزدیک سطحی است که با آن تماس دارد به حرکت می اندازد: یا به کمک خاصیت و یا به کمک گرم کردن. و گرم کردن، جذب کنندگی دارد از آن سبب که تحلیل برنده است و به بدل آنچه تحلیل برده است نیاز دارد که لازمه خلأ است. و از این روست که او چون تخلخل پدید می آورد نیازمند آن است که زخمها را پُر کند.

۱. اللاذع، هو الدواء الذي له كيفية لطيفة نافذة. يُحدث في الاتصال تفرقاً كبير العدد، متقارب الوضع، صغيرة المقدار، موجه (الأدوية القلبية، ص ۲۵۳).

لاذع - سوزاننده - دارویی است که کیفیت نفوذگری ملایمی دارد. در پیوستگی پُر شمار، که نهاد نزدیک شونده به هم دارد، اندک مقدار دردناک است؛ از هم پراکندگی بسیاری پدید می آورد.

۲. اساس: فوتنج. المحمر، هو دواء الذي يسخن العضو الذي يماسه تسخيناً قوياً حتى يجذب اليه لطيف الدم جذباً قوياً، يبلغ ظاهرة فيحمره. ومثل هذا الخردل والتين والفودنج. والأدوية المحمرة يقوم فعلها مقام الكي للجلد (الأدوية القلبية، ص ۲۵۳).

محمر - قرمز کننده - دارویی است که اندامی را که با آن تماس می گیرد بسیار گرم می کند آنچنان که خون لطیف را نیرومندانه به سوی او می کشاند و به ظاهر آن می رسد و سرخش می کند. و از نمونه این، خردل و انجیر و پودنه است. و کارکرد داروهای قرمز کننده جانشین داغ کردن پوست خواهد بود.

محکک آن است که به اعضاء و مسامات اعضاء، خلط لذاع
 حارّی که سبب حکّه و خارش گردد جذب نماید مانند کبیکج.^۱
 مُقَرَّح آن است که رطوبت اصلیه جلد را که به آن اجزای جلد
 به یکدیگر متصل اند فانی، [53a] و ماده ردّیه به آن موضع جذب
 نماید تا اینکه قرحه در آن موضع حادث شود مانند بلادر.^۲
 محرّق آن است که چون استعمال نمایند لطیف اخلاط بدن را به
 تحلیل برد و رمادیّت آن باقی ماند مانند فرفیون.^۳
 اکال آن است که تحلیل و تقریح آن به مرتبه‌ای باشد که از
 جوهر لحم چیزی را کم کند مانند زنجار.^۴

۱. المحکک، هو الدواء الذي يبلغ من جذبه و تسخينه أن يجذب إلى المسام أخلاطاً لذاعةً، ولا يبلغ إلى أن يقرح، مثل الكبيكج (الأدوية القلبية، ص ۲۵۴).
- محکک - خارش آور - دارویی است که به کمک جذب و گرمابخشی‌اش، به سوی روزنه‌ها، اخلاط سوزاننده را می‌کشاند و بدان حد نیست که زخمی کننده باشد مانند کبیکج.
۲. المقرح، هو الدواء الذي يفرط تحميره، حتى يحلل الرطوبة الواصلة بين أجزاء ما يلاقه، فيحدث فيها خراجات، ويجذب إليها فضولاً، فتصير قرحة، وهذا مثل البلادر (الأدوية القلبية، ص ۲۵۳).
- مقرح - زخمی کننده - دارویی است که قرمزکنندگی‌اش فوق العاده است تا اینکه رطوبت پیوند دهنده میان اجزایی که با آن رویارو می‌شود را به تحلیل برد و در آن دانه بیرون ریختن‌ها پدید می‌آورد و فضولات را به سوی او می‌کشاند تا زخمش گرداند و بلادر نمونه‌ای از این دسته است.
۳. المحرق، هو الدواء الذي ييخر رطوبة الاخلاط، وينقى مادتها، مثل الفريون والحلثيث (الأدوية القلبية، ص ۲۵۴).
- محرّق - آتش زننده - دارویی است که رطوبت خلط‌ها را بخار می‌کند و ماده‌اش را می‌پالاید همانند فربون و انگزد.
۴. الاكال، هو الدواء الذي يبلغ من تحليله و تقريحه إلى أن ينقص من جوهر اللحم، مثل الزنجار

مفتّ آن است که اجزای خلطی که از بسیاری غلظت شبیه به سنگ شده باشد از هم بپاشد و ریزه ریزه کند مانند حجرالیهود.^۱

مُعَفَن آن است که مزاج روح و رطوبت اصلیه اعضاء را به مرتبه‌ای فاسد نماید که کاری که مقصود از آنها است نیاید و به این جهت حرارت غریزی و طبیعت از آن اعراض نموده پس حرارت غریبه در آن رطوبت تصرف نماید و متعفن سازد مانند زرنیخ.^۲

کاوی آن است که جلد و آنچه را ملاقی است بسوزاند به مرتبه‌ای که رطوبات آن را فانی کند. پس جلد صلب گردد ماند زاج.^۳

⇒ (الأدویة القلیبة، ص ۲۵۴).

اکال - خورنده - دارویی است که تحلیل بری و زخم کنندگی اش بدانجا می‌رسد که از گوهر گوشت می‌کاهد چونان زنگار.

۱. در متن عربی الادویة القلیبة، مدخل مفتت را نیافتم. و شاید در نسخه‌های خطی دیگر وجود داشته باشد.

۲. المعفن، هو الدواء الذی یفسد اتصال العضو، بتحلیل بعض رطوبته. و یحلل حرارته الغریزیه بتحلیل مافیه من الروح الطبیعیة. ولا یبلغ الی أن یأکله أو یشویه أو یحرقه، بل یرقی فیهِ رطوبة تعمل فیها حرارة غریبه. وکل رطوبة تعمل فیها حرارة غریبه تُسمى حالها تلک عفونة. وهذا مثل الزرنیخ والتافسیا (الأدویة القلیبة، ص ۲۵۴).

معفن - گندیدگی آور / عفونت آور - دارویی است که پیوستگی اندام را به کمک تحلیل بردن برخی رطوبتش، تباه می‌کند. و گرمای سرشتین - حرارت غریزی - را به کمک تحلیل آنچه از روح طبیعی اندر او است از میان می‌برد ولی بدان حد نمی‌رسد که او را دچار خوردگی یا بریان شدگی یا سوزاندگی کند. بلکه در او رطوبتی که حرارت غریبه کارکردی داشته باشد برجای می‌گذارد و هر رطوبتی که حرارت غریبه در او تأثیر می‌گذارد این حالتش عفونت نام خواهد گرفت. و زرنیخ و تافسیا مثالی برای این دسته است. لازم به یادآوری است که در متن تصحیح شده عربی، ثبت واژه یادشده تافسیا آمده است.

۳. الکاوی، هو الدواء الذی یحرق الجلد احراقاً یفنی رطوبته، الا ما یجمع أجزاءه، فیصلبه ⇨

قاشر آن است که به سبب فرط جلای آن، اجزای فاسدهٔ جلد را
بتراشد مانند قسط.^۱

مبَرَد نقیض مسخن است.^۲

مقوٰی آن است که تعدیل مزاج عضو نماید. پس عضو، قبول
انصباب فضول ننماید. و این فعل یا بالخاصیة است مانند گل مختوم
و تریاق و یا به سبب اعتدال مزاج دواء است مانند روغن گل سرخ
به اعتقاد جالینوس.^۳

⇒ كالحمة أى الجمرة، فیصیر جوهر ذلك الجلد سد المجاری، خلط سائل مثل الزاج و القلقطار
(الأدویة القلبیة، ص ۲۵۴).

کاوی - داغ نهنده - دارویی است که جلد را چنان دچار سوختگی می‌کند که رطوبتش از میان
می‌رود به جز آنچه اجزاء اش را در کنار هم نگه داشته است. پس مانند گزیدگی نیش، یعنی به
مانند جمره، سخت می‌گردد و گوهر آن پوست، که مسدود کنندهٔ گذرگاه‌ها؛ خلطی روان - سایل -
می‌گردد چونان زاج و قلقطار.

۱. در متن عربی تصحیح شده مدخل قاشر نیامده است و شاید در دیگر نسخه‌های خطی یاد شده
باشد.

۲. مبرد نیز به این شکل در متن عربی وجود ندارد. ولی چون مبرد، سردکننده می‌باشد و بارد - سرد
- در آن یاد شده نقل قولش می‌کنیم: و أما البارد فلأنه یفید الخلط الرقیق جداً قوامةً صالحاً، و
الحار جداً مزاجاً معتدلاً. و كل ما سیله الحر جمده البرد و بالعكس. و اذا كانت رقة من الحرارة
الغریبة، فتمكن الحرارة الغریزة من دفعه لأنه یکسر حدة الحرارة الغریبة المضادة للحرارة
الغریزة، فتستولی الحرارة الغریزة (الأدویة القلبیة، ص ۲۵۵).

و اما سرد کننده، پس چنان است که خلط بسیار رقیق را قوامی مناسب و بسیار گرم را مزاجی
معتدل می‌بخشد. و هر آنچه گرما، روان کننده آن است سرما منجمدش می‌کند و برعکس. و
هرگاه رقیق شدگیش به سبب گرما غیر طبیعی - حرارت غریبه - باشد پس به یکباره گرمای
سرشتی را جایگزینش می‌کند چون که تیزی حرارت غریبه‌ای که در رویارویی با حرارت
غریزی است در هم می‌شکند و حرارت غریزی بر آن چیرگی می‌یابد.

۳. در متن عربی تصحیح شده مدخل مقوٰی هم وجود ندارد و شاید چون چند مدخل پیشین در

رَادَع ضَدَّ جاذب است مانند غلب الثعلب.^۱

مَغْلُظ ضَدَّ ملطّف است.^۲

مَفْجَج ضَدَّ هاضم و منضج است.^۳

مخدر آن است که به سبب شدت تبرید، هم مزاج روح و اعضاء را بارد و هم قوام آنها را غلیظ نماید به مرتبه‌ای که هم روح را صلاحیت صدور افعال از آن کماینبغی یا بالمرّة و هم عضو را استعداد قبول روح چنانکه باید یا بالکلیه نماند به حسب قوّت دواء و ضعف آن و زمان تأثیر دواء و استعداد روح و عضو، مر قبول اثر را. پس افعال نفسانیه [53b] از حس و حرکت در آن عضو، باطل یا

⇒ نسخه‌های خطی دیگر وجود داشته باشد.

۱. الرادع، هو الدواء البارد، الذي يحدث في العضو برداً فيكثفه، و يضيق مسامه، و يجمد الخلط السائل اليه، و يخثره باطفاء حرارته، فيمنعه و يحبسه. و خصوصاً اذا كان الدواء غليظ القوام، مثل: دهن الورد، و لعاب بزر قطونا و غیر ذلك (الأدوية القلبية، ص ۲۵۶ و ۲۵۷).

رَادَع - راننده - داروی سرد کننده‌ای است که در اندام سرمایی پدید می‌آورد که ستبرش کند و روزنه هایش را تنگ می‌کند و خلط روانی که به سویس سرازیر می‌شود می‌بندد و به کمک حرارتش منعقد کرده و بازش می‌دارد و نگاهش می‌دارد. و بویژه هرگاه دارو، قوام غلیظی داشته باشد مانند روغن گل سرخ و لعاب اسفرزه و جز آن.

۲. الدواء المغلّظ، هو ضد الملطف (الأدوية القلبية، ص ۲۵۶).

دواء مغلظ - داروی غلیظ کننده - رویاروی ملطف است.

۳. الدواء المفجع، هو المانع من النضج و الهضم لبرده، مثل الماء البارد، اذا شرب في ورم المعدة (الأدوية القلبية، ص ۲۵۷).

مفجع - خام کننده - دارویی است که به سبب سردیش، از پختگی و گوارندگی باز می‌دارد مانند آب سرد هنگامی که در آماس معده نوشیده می‌شود.

ضعیف گردد مانند افیون و بزرالبنج.^۱

مرطب معروف است.^۲

و شیخ در فصول مستفاده در باب رطب و مرطب و یابس و مُبیس، می‌گویند که مراد اطباء از آن این نیست که بعد از ورود به بدن و فعل قوای بدنیه در آن کیفیتِ رطوبت با یبوست در آن بالفعل گردد. پس به آن کیفیت در بدن تأثیر نماید مانند حرارت و برودت در دمای حارّ و بارد بلکه مرادشان از رطوبت، بلّت است که در فارسی آن را تری گویند.

و از مرطب، مرادشان ترطیب به مجاورت است نه اینکه بدن و اخلاط را به سبب تکیف آن مرطب به رطوبت مستحیل در کیفیت و متکّیف به رطوبت نماید.

و مرادشان از مرطب^۳ بالقوه آن است که چون از قوای بدنیه منفعل گردد رقیق و روان^۴ گردد مانند سیلان رطوبات در اعضاء. پس به مجاورت، ترطیب اعضاء نماید.

۱. المخدر، هو دواء البارد، الذی یبلغ من تبریده العضو، الی أن یحیل جوهر ما ینفذ فیہ من روح الی مزاج البارد، خارج عن مزاجه الذی به یقبل القوى الحساسة و المحركة، و یحیل مزاج العضو کذلک، فیبطل الحس (الأدویة القلبية، ص ۲۵۷).

مخدر - کرخ کننده - داروی سرد کننده‌ای است که سردیش اندام را فرا می‌گیرد تا اینکه گوهر آنچه از روح بدان نفوذ کرده است به سرشت سردکننده تبدیل کند، بیرون از مزاجی که قوای حساسه و محرکه را بپذیرد. و اینچنین مزاج اندام دگرگون می‌شود و حس باطل می‌گردد.

۲. این مدخل در فصل دوازدهم ادویه قلبیه در کنار دیگر مدخلها یاد نشده است.

۳. اساس: مرتب (؟).

۴. اساس: + و روان.

و مرادشان از یابس بالقوه یکی از دو چیز است:
یا اینکه بعد از انفعال از حرارت غریزیه، نشف رطوبات از بدن
نماید.

و یا اینکه از آن، خونی غلیظ مایل به ارضیت و یبس متولد
گردد. و اما آنچه احداث یبس در بدن نماید یعنی این دو امر یا:
محلّ است که تحلیل رطوبات بدن می نماید.
و یا مجمّد است که رطوبات بدن را می بندد.
پس احداث یبس آنها از این حیثیت که یابس اند نیست بلکه از
آن جهت است که محلّند و یا مجمّدند.

و اما ترطیب رطب و تبیس یابس و از حیثیت بودن کیفیت
بیوست و یا رطوبت در آن به تحقیق که چیزی است بسیار کم و
قدری نیست که اعتنایی به آن باشد و از آن جهت قابلیت استعمال و
بحث از آن داشته باشد.

منفخ آن است که در جوهر آن رطوبت غلیظه به مرتبه ای باشد
که از فعل حرارت غریزیه در آن، به تحلیل نرود بلکه مستحیل به
ریح گردد. [54a] مانند لوبیا.^۱

۱. والمنفخ، هو الدواء الذی فی جوهره رطوبة غلیظة غریبة. فاذا فعلت فیها الحرارة الغریزیه،
المعتدلة المقدار، استحالت ریحاً ولم تتحلل، مثل اللوبیا.
منفخ - بادآور - دارویی است که در گوهرش رطوبت غلیظ غیر طبیعی دارد. و هرگاه حرارت
غریزی به اندازه معتدل در او تأثیر کند به باد دگرگون می شود ولیکن تحلیل نیافته مثل لوبیا.
متن ادویه قلبیه موسوی، صرفاً بخش نخست توصیف منفخ را دارد و بقیه را نیاورده که در زیر

غَسَّال آن است که رطوبت لطیفی در آن باشد که به سبب آن چون بر سطوح اعضاء سیلان نماید اوساخ و فضلات را از آنها زایل کند و بشوید مانند آب و ماء الشعیر.^۱

موسِّخ دوائی رطبی است که مخلوط با رطوبات، قروح گردد پس باعث زیادتى رطوبات مذکوره گردد. و به این سبب مانع اندمال

⇒ نقل و ترجمه می‌شود.

و منه مانفخه فی المعدة، و منه مانفخه داخل العروق، لأن الرطوبة مخالطة له مخالطة شديدة، فلا تتحلل ریحاً شديداً الا عند شدة تفرق أجزاء الدواء، الذى يكون فى العروق لافى المعدة. وهذا مثل زنجبیل و مثل الجرجير، وهذه الأدوية تصلح لتهديج الباه (الأدوية القلبية، ص ۲۵۵). و از شمار اوست آنچه در معده نفخ می‌آورد، و گونه‌ای از او درون رگها نفخ پدید می‌آورد؛ بدان سبب که رطوبت آمیخته با او آمیختگی فراوانی یافته و از این سبب باد شدید به جز هنگام گسیختگی اجزای دارو در حد زیاد، تحلیل نمی‌پذیرد البته آنکه در رگهاست نه در معده. و زنجبیل و ترتیزک مثالی برای این دسته است و این داروها، برانگیختگی نیروی گرایش جنسی را اصلاح می‌کنند.

۱. الغَسَّال، هو الدواء الذى يجلو لا بقوة فاعلة، بل بقوة منفعة فيه، و هى الرطوبة، بأن يجرى على فوهات المسام فيلین ماعليها من الأخلط اللزجة و الجامدة، برطوبة و سيلانه و مخالطته اياه. ثم يزيلها بعد ذلك عنها بحركته على سطوحها، مثل ماء الشعير، بل مثل ماء القراح. فان كان هناك قوة جالية كان الغسل أقوى، و ذلك مثل ماء الصابون و ماء الأشنان (الأدوية القلبية، ص ۲۵۲).

توصیف غسال در متن بوعلی بیشتر و روشن‌تر است. غسال - شوینده - دارویی است که جلاء دهنده است ولی نه با نیروی کنشگر - فاعله - بلکه با نیروی کنشپذیری - منفعله - که اندر اوست و همان رطوبت است. به این ترتیب که بر دهانه‌های روزنه‌ها جاری می‌شود، و آنچه از خلطهای چسبنده و جامد بر آن قرار دارد به کمک رطوبت و سیلان و آمیختگی که در اوست آن را نرم می‌گرداند. سپس بعد از آن به کمک حرکتی که بر سطوح دارد آن را از میان می‌برد مثل آبجو - ماء الشعير - حتی مثل آب زلال. پس اگر در آنجا قوه‌ای باشد چون قوه جالیه - جلاء دهنده - شویندگی نیرومندتر است و آب صابون و آب چوبک مثالی برای آن است.

و خشک شدن قروح گردد.^۱

مزلق آن است که فضلات محتبسه در مجاری را بخیساند و سطوح آنها را تر نماید. پس باعث لغزیدن آنها از مجاری و محابس گردد مانند اجّاص.^۲

مملّس دوائی لزجی است که بر سطوح اعضای خشنه، پهن و منبسط گردد. پس خشونت سطوح مذکوره پنهان و در ظاهر املس گردند.^۳

مجفف آن است که رطوبات بدن را به سبب قوّت تحلیل و لطافت فانی نماید.^۴

قابض آن است که اجزای عضو را به یکدیگر نزدیک و مجتمع

۱. موسخ، بوعلی در ادویه قلبیه از آن یاد نکرده است. برابر نهاده موسخ در پارسی، چرک آور خواهد بود.

۲. مزلق، هو الدواء الذی یبل سطح جسم محتبس فی مجری، فیبرئه ای یخلصه عما احتبس فیہ، ثم یتحرک ذلک الجسم بثقله الطبیعی، فیکون محرکاً له بالعرض. و هو مثل الاجاص واللعبات (الأدویه القلبیه، ص ۲۵۶).

مزلق - لغزانگر - دارویی است که سطح جسم گیر افتاده در گذرگاه را خیسانیده و بهبودیش می دهد یعنی از آنچه در او گرفتار آمده رهایش می کند، سپس آن جسم را با سنگینی طبیعی به حرکت در می آورد. پس پدیدارمندانه - بالعرض - جنباننده او می شود و آلو و لعبها، مثال اوست. ۳. المملّس، هو الدواء المغرّی، الذی ینبسط علی وجه العضو، المختلف الأجزاء فی الوضع، أعنی الخشن، مثل المعده والرحم وقصبه الرئة، فیحدث علیها سطحاً غریباً أملس (الأدویه القلبیه، ص ۲۵۶).

مملس - نرم کننده - دارویی چسبناک است که بر رویه اندام می گسترده که نهادی دیگرگونه اجزاء دارد یعنی زبر همچون معده و زهدان و نای؛ و بر او سطح نرم غیر طبیعی پدید می آورد. ۴. مجفف، بوعلی آن را در ادویه قلبیه یاد نکرده است. برابر نهاده پارسی مجفف، خشک کننده است.

سازد. پس آن عضو متکاثف گردد. و به این سبب مجاری آن مسدود گردند.^۱

عاصر آن است که به سبب شدت قبض، اعضاء را به مرتبه‌ای بیفشارد که رطوبتی که در تجاويف اعضاء باشد بیرون رود.^۲

مسدّد آن است که به سبب کثافت و یبس در مجاری، محتبس گردد. پس مجاری را مسدود نماید.^۳

مغری دمای یابسی است که در آن رطوبت لزجی نیز باشد که به این سبب به فوهات عروق و مسام بچسبد و آنها را مسدود نماید.

۱. المقبض، هو الدواء اليابس، الذي يحدث في العضو يساً، و اجتماعاً الى ذاته، فيسد لذلك المجاری (الأدوية القلبية، ص ۲۵۶).

در متن بوعلی، مقبض و در متن پارسی موسوی، قابض آمده است. مقبض - بستگی آور - داروی خشکی است که در اندام خشکی پدید می‌آورد و آن را به ذات خود فراهم می‌آورد و از این سبب گذرگاه‌ها بسته می‌شوند.

۲. العاصر، هو الدواء الذي يبلغ من تقبضه و جمعه أجزاء العضو، بعضها الى بعض، الى أن تضطر الرطوبات الرقيقة، التي تقيم في خللها، الى الانضغاط و الحركة المبينة له (الأدوية القلبية، ص ۲۵۶).

عاصر - فشارنده - دارویی است که از قبض کنندگی، نصیبی به او رسیده و او برخی از اجزای اندام را به برخی دیگر از آن به هم جمع می‌آورد تا اینکه رطوبت‌های رقیقی که در فرو رفتگی‌های آن پایدار مانده باشد به تکاپو افتد تا با فشارندگی و حرکتی که در ذات او نیست خارج شود.

۳. المسدّد، هو الدواء الذي، اذا جرى و حصل في المنافذ، استعصى على القوة المحركة، فوقف عند كل مضيق، و ملأ الفرجة، و ذلك مثل الطين المأكول (الأدوية القلبية، ص ۲۵۶).

مسدّد - سد کننده - دارویی است که هرگاه به جریان افتد و در منفذها وارد آید بر نیروی جنباننده - محرکه - نافرمانی کند و بر هر تنگ جایی بایستد و شکاف را پر کند و گِل خوردنی مثالی برای آن است.

و سبب احتباس اخلاط و رطوبات گردد.^۱
 مدمل آن است که رطوبتی که بر دو طرف جراحت است لزج
 نماید. پس به یکدیگر بچسبند مانند دم الاخوین.^۲
 منبت لحم آن است که خونی را که به موضع جراحت می آید به
 سبب آنکه تجفیف و تعدیل مزاج آن خون نموده آن را منعقد و
 مستحیل به لحم نماید.^۳

خاتم آن است که سطح جراحت را خشک کند. پس سطح روی
 آن جراحت خشک ریشه گردد و محافظت آن از آفات نماید. [54b]
 تا آنکه جلد طبیعی بر آن جراحت بروید.^۴

و مظنون فقیر آن است که فرق میانه دواي خاتم و دواي کاوی
 آن است که فعل کاوی، احداث خشک ریشه در جلد است و فعل
 خاتم، احداث خشک ریشه بر سطح جراحت. لیکن چون احداث
 خشک ریشه بر سطح جلد به سبب صلابت جلد، می باید که در
 دواء، قوّت تسخین و تحلیل نهایت شدّت داشته باشد که به مرتبه

۱. المغری، هو الدواء اللزج، الذی ینبسط علی فوهات المجاری فیسدها (الأدویة القلیبة، ص ۲۵۶).

مغری - چسبناک - داروی چسبنده ای است که بر دهانه های گذرگاهها می گسترده و آن را سد می کند.

۲. مدمل، بوعلی در ادویة قلبیه از آن یاد نکرده است. برابر نهاده پاریسی مدمل، دمل آور است.

۳. منبت، بوعلی در ادویة قلبیه از آن یاد نکرده است. برابر نهاده پاریسی منبت، رویاننده است یعنی رویش گر.

۴. خاتم، بوعلی در ادویة قلبیه از آن یاد نکرده است. برابر نهاده پاریسی خاتم، مهرگر است.

احراق رسد به خلاف سطح جراحت که به سبب نزاکت و عدم احتمال آن، ملاقات کیفیات منحرفه را در حدوث خشک ریشه بر سطح آن، باید که در خاتم انحرافی در کیفیت فاعلتین نباشد. بلکه احداث خشک ریشه به مجرد بیس دواء باشد.

و به این معنی شیخ اشاره نموده و در دواى خاتم گفته که:

و هو كُلُّ دَوَاءٍ مُّغْتَدِلٍ فِي الْفَاعِلِينَ مُجَفَّفٌ بِلَا لَذَعٍ^۱.

و به آنچه گفته شد سبب ذکر خاتم در افعال منسوبه پیوست و ذکر کاوی در افعال منتسبه به حرارت ظاهر می‌گردد.

و مخفی نماند که صدور بعضی از افعال مذکوره از دو کیفیت و بعضی از آنها از کیفیت و صورت نوعیه ممکن است.

و شیخ آن را از جمله افعال یک کیفیت شمرده و سبب در آن این است که مطلب شیخ تعداد اسماء افعال و بیان معانی آنها است و در دو موضع ذکر نمودن موجب تکرار است. پس در یکی از طبقات افعال که ذکر آن فعل در آنجا به سببی رجحانی داشته است اکتفاء نموده مانند تخشین که ممکن است از حرارت. و ممکن است که از برودت صادر گردد ولیکن صدور آن از برودت به سبب قبض دواء که موجب اختلاف سطح عضو در ارتفاع و انخفاض گردد و منحصر است.

و از حرارت به دو جهت ممکن است:

۱. اساس: لدغ.

یکی به سبب حدت و حرافت دواء که به سبب تقطیع، موجب اختلاف وضع سطوح گردد. [55a]

و دویم به جهت جلاء. چه اگر وضع اصلی سطح عضو، خشن باشد و به سبب افتراش رطوبت لزجه بر سطح آن املس گشته باشد. هرگاه دواى جالی به سبب جلاى آن، رطوبت را از آن سطح زایل نماید وضع اصلی مذکور که خشونت است ظاهر گردد. پس صدور خشونت از حرارت به دو جهت متصور است و از برودت منحصر در یک جهت است.

پس اگر آن در طبقه افعال حرارت چنانکه شیخ کرده است اولی باشد و مانند تقویت که یا از اعتدال دواء است و یا از خاصیتی که در دواء است لیکن صدور آن از خاصیت مخصوص ادویه مخصوصی چند است به خلاف اعتدال که بسیاری از ادویه به سبب اعتدال مقویند.

پس ذکر آن از جمله افعال کیفیات، انسب از ذکر آن از افعال منسوبه به صور است. و مضمون آن است که تعدیل مزاج عضو را به اعتدال مزاج دواء مستند ساختن شیخ بر سبیل مثال است نه انحصار. چه هرگاه ضعف عضوی از میل آن به حرارت باشد تعدیل آن به دواى بارد باید. و اگر از میل آن به برودت باشد تعدیل آن به دواى حارّ شاید.

چه مشهور است که معالجه هر مرضی به ضد آن باید و چگونه

توان، تعدیل مزاجی عضو منحرف را به دواى معتدل منحصر ساخت و حال آنکه پر ظاهر است که تعدیل عضو از دواى معتدل در صورتی ممکن است که انحراف ضعیفی، عارض مزاج عضو گشته باشد. و اگر نه در صورتی که انحراف عضو از اعتدال قوی باشد تعدیل آن جزو به دواىی که انحراف آن از اعتدال به کیف نقیض انحراف عضو در کمال قوّت باشد نتوان نمود. و از عدم وضع طبقه از برای افعال ناشیه از اعتدال، شاهد بر آن است که از اعتدال دواء تأثیری که اعتدادی در آن و اعتنایی به آن باشد نیاید.

و بر هر تقدیر، ذکر تقویت در طبقه [55b] افعال^۱ برودت با آنکه تقویت را دواى معتدل باید یا آنکه از حارّ یا بارد هم شاید. آنچه مظنون است این است که چون در منع انصباب^۲ فضول که شیخ در مفهوم تقویت، معتبر دانسته میل عضو به برودت انسب از میل آن به حرارت است و این معنی بر متتبع اقوال اطباء، خفایی ندارد.

پس مقوی بهتر آن است که تعدیل مزاج عضو را به نحوی نماید که مزاج آن عضو مایل به برودت باشد. پس اگر سبب ضعف میل مزاج آن به برودت است معدّل، خواه دواى حارّ باشد و خواه معتدل بقای قدری برودت در مزاج عضو تقویت را انسب باشد از میل آن به حرارت. و اگر سبب ضعف حرارت باشد معدّل خواه بارد و خواه

۱. اساس: فعال.

۲. اساس: انصباب.

معتدل به تبرید، علّت تقویت است. پس ذکر مقوی در طبقه افعال منتسبه به برودت، اوفق از ذکر آن در افعال حرارت است چنانکه بر متأمل منصف، خفایی ندارد و مانند تجفیف و با آنکه شیخ آن را مستند به قوّت محلّله که از افعال حرارت شمرده ساخته در سلک افعال یبوست، منسلک نموده است به جهت آنکه به تجفیف از ادویه رطبه نباید و با ترطیب دواء جمع نگردد.

پس به اعتبار استلزام تجفیف، عدم ترطیب دوائی مجفف را اندراج آن در افعال یبوست، انطباق است که فاعل در آن حرارت باشد.

و ممکن است که سبب ذکر شیخ، مجفف را در افعال مستند به یبوست، به اعتبار فعل مجفف باشد. چه جفاف که از مجفف در اعضاء به هم رسد مرادف یبوست و یبیس است. با آنکه مظنون آن است که استناد شیخ به تجفیف را به تحلیل دواء در این موضع به طریق تمثیل است. چه تجفیف عضو، عبارت است از افنای رطوبات آن.

و در هر صورتی که فقدان رطوبت محقق گردد این معنی به عمل می‌آید خواه از تحلیل باشد و خواه از تشیف و خواه از تییبیس دواء [56a]. و مؤید این سخن آنچه از شیخ در دوائی خاتم گذشت که:

و هو کُلُّ دواءٍ مُعْتَدِلٍ فی الفاعلین مُجَفِّفٌ بلا لَدَعٍ^۱

و همچنین شاهد بر این معنی است آنچه شیخ در فصل چهارم از جمله دوم از تعلیم دوم از کتاب اوّل قانون در بیان مجففات گفته که: *والمجفّاتُ ايضاً كثيرةٌ مثلُ الحرّكةِ و السّهرِ و كثرةِ الاستفراغِ و منها الجماعُ و من ذلك الاستحمامُ بمياهِ القابضةِ و من ذلك البرّدُ و المجمّدُ بما يحبسُ عن العضو جذبَ الغذاءِ الى نفسه و ربّما يقبضُ^۱ فيحدثُ سُدّاً عن نفوذِ الغذاءِ^۲.*

چه در هنگام تعداد مجففات اغذیه یابسه و ادویه مجففه و اغتسال به میاه قابضه و برّد را شمرده. و بسیار دور است که در اغذیه، یبس را و در میاه، قبض را که از برد و یبس است و بر دواء علّت تجفیف داند و در ادویه برودت و یبوست را به هیچ گونه سبب تجفیف و معین در آن نداند بلکه مختص به تحلیل سازد.

پس مجفف را اعم از همگی دانستن هر چند طُرُق تجفیف، متعدد باشد و هر دوائی که سبب تجفیف گردد از آن حیثیت، مجفف گفتن

۱. اساس: یقیض.

۲. یعنی اسبابی که سبب جفاف و خشکی در بدن و اعضاء گردند نیز بسیارند مانند حرکت، خواه بدنی و خواه نفسانی و مانند استفراغ اخلاط و رطوبات از بدن. و از جمله استفراغات، جماع است. و دیگر از اسباب مجففه، استعمال آبهای قابض است در حمام. خواه قبض آن آب صناعی باشد و خواه طبیعی. و از جمله مجففات، سردی و سرما است که سبب بستگی و جمود گردد. چه چنین برودتی به سبب این که قوّت جاذبه را ضعیف یا باطل سازد مانع جذب غذا به اعضاء گردد. و بسا باشد که برودت مزبوره، نسبت زیادتی قبض که از آن در اعضاء حادث شود احداث شده نمایند که مانع از نفوذ غذا گردد و چون غذا و اخلاط به عضوی نرسد جفاف و خشکی در آن عضو به هم رسد. و مخفی نماند که به هم رسیدن سُدّه از برودت ممکن است که به سبب زیادتی جمع و تکثیف منافذ و مجاری باشد. پس راه رفتن غذا منسد شود. و ممکن است که به سبب تغلیظ اخلاط در مجاری و منافذ باشد چه در این صورت اخلاط مذکوره سبب سدّ و بسته شدن مجاری نفوذ غذا گردند.

اولی و اظهر است با آنکه در این موضع ممکن است که مراد از محلّ، معنی که در افعال حرارت گذشت نباشد و اعم باشد از هرچه سبب فقدان رطوبت گردد.

و بنابراین تفرقه‌ای که قرشی میانه مجفّف و منشفّ و میبس^۱ در شرح کلام شیخ در مجفّف دعوی نموده در محل سقوط است. و مؤید عدم تفرقه میان این افعال در تجفیف و صدق مجفّف بر جمیع اکتفای شیخ است به ذکر مجفّف و عدم ذکر منشفّ و میبس در زمرة افعال؛ و اگر نه بایستی که آنها را با بعضی از آنها چنانکه قرشی منشف را در متن موجز ذکر نموده مذکور سازد.

و بنابراین سبب ذکر مجفّف در طبقه افعال مستند به یبوست، اظهر و اجلی می‌گردد.

و اما معانی [56b] افعال^۲ طبقه پنجم که مستند به صورت نوعیه است این است دواى قاتل.

و آن دواىی است که چون وارد بدن گردد و کیفیت بالقوة آن به فعل آید کیفیت مزبوره^۳ در آن به مرتبه‌ای قوی و مفرط باشد که چون صورت نوعیه آن دواء به وساطت کیفیت مذکوره در بدن، تأثیر یابد مزاج بدن و ارواح را مستحیل به کیفیت مفرطی سازد که مناسب و لایق نوع انسان باشد. پس سبب هلاک گردد و این را

۲. اساس: فعال.

۱. اساس: میبس.

۳. اساس: مذبوره.

دوای سمّی گویند مانند افیون.

سم و آن چیزی است مزاج ارواح و اعضاء را به اعتبار مخالفت صورت نوعیه آن چیز با مزاج انسانی سدّ نماید و علّت هلاک گردند مانند بیش.

و اما هر یک از فادزهر و تریاق، دوایی است که به سبب موافقت صورت نوعیه آن با مزاج و طبیعت انسانی، حفظ قوّت صحت به روح و اعضاء نماید که به آن سبب، طبیعت دفع ضرر سموم نماید.

و شیخ در قانون در باب فادزهر و تریاق، کلامی می‌گوید که حاصلش این است که هر چند فادزهر و تریاق در بسیاری از مواضع، مواقع استعمالشان متحد است و بر یکدیگر اطلاق می‌نمایند لیکن اطلاق تریاق بر مصنوعات و اطلاق فادزهر بر مفردات طبیعیه یا اینکه تریاق بر مصنوعات یابسه و فادزهر بر معدنیات اشبه و اولی است. پوشیده نیست که قاتل که عبارت از دوای سمی است چنانکه گفته شد آن است که به سبب فرط میل آن به کیفیتی، موجب هلاک باشد.

و به همین فرق میانه دوای سمی و سم کرده‌اند که سمی به کیفیت، مهلک است و سم به صورت نوعیه. پس ذکر آن در طبقه افعال صور، صورتی ندارد.

و دور نیست که سبب در آن، این باشد که چون فعل مذکور به سبب مضادت آن با طبیعت انسان و مزاج ارواح و اعضاء شبیه است به فعل صور مخالفه، [57a] لهذا در طبقه افعال صور شمرد یا آنکه

فعل مذکور از هر یک از کیفیات خصوصاً کیفیتین فاعلتین ممکن الصدور است و در هر طبقه شمردن موجب تکرار است و در طبقه دون آخر، مؤهم آنکه از آن کیفیت این فعل نیابد پس جدا شمردند. انسب و به اعتبار شباهت آن با افعال صور چنانکه گذشت مرادف آنها در طبقه افعال صور نگاشت.

و اما معانی افعال شبیه به کلیه که مدرّ و مسهل و معرّق باشد مشهور و مستغنی از بیان است. و در این افعال شیخ ملاحظه اینکه از صورت است یا اینکه از کیفیت است و از کدام کیفیت است ننموده است چنانکه سابق بر این نیز مذکور گشت.

و مخفی نماند که آنچه در حل کلام شیخ در باب طبقات پنجگانه مرقوم گشت به حسب احتمالی بود و اگر نه ممکن است که شیخ، افعال کیفیات را از افعال صور، علی حده بیان ننموده باشد بلکه افعال صور را در طی ذکر افعال کیفیات در طبقات چهارگانه گفته باشد. لیکن هر فعل صادر از صورت را در طبقه افعال، کیفیتی که فعل مذکور از آن کیفیت نیز تواند صادر شد یا آنکه اعانتی و مناسبتی مر آن کیفیت را در صدور آن فعل از صورت بوده ذکر نموده باشد. مثلاً جذب که هم از صورت دواء مانند مغناطیس^۱ می تواند صادر گشت و هم از حرارت.

چه مبرهن است که حرارت، جذّاب است پس در طبقه افعال حرارت ذکر نموده و مانند تفتیت که هم از صورت ممکن است

۱. اساس: مقناطیس.

مانند حجرالیهود و هم از حرارت. چه حرارت به سبب تقطیع و تلطیف قادر بر تفتیت است و هم معین بر فعل صورت است در تفتیت. لهذا در طبقه افعال، حرارت مذکور ساخته و مانند تقویت که ممکن است که از صورت صادر گردد و ممکن است که از برودت با اعتدال و چون برودت، معین صورت است در تقویت [57b] چنانکه مفصلاً گذشت در طبقه افعال برودت منسلک ساخته است و بر این قیاس.

و بنابراین مراد از جنس آخر که طبقه پنجم افعال را مُعْنُون به آن ساخته است افعال جزئیة شبیه به کلیه خواهد بود و افعال تریاقات و سموم را از جمله افعال جزئیة شبیه به کلیه شمردن بُعدی ندارد. چه معظم تأثیرات آنها از تقویت و افساد، عارض قلب و روح قلبی است و از آنجا نفع و ضرر آن به همگی بدن و اعضاء می‌رسد.

و باز چنانکه گذشت در افعال شبیه به کلیه، ملاحظه اینکه از کدام کیفیت است یا آنکه صورت یا از کیفیت است ننموده بلکه افعال همگی را ممزوج و مخلوط با هم ذکر ننموده؛ لیکن افعال مذکوره را به اعتبار ملاحظه موافقت و مخالفت آنها با طبیعت انسانی و حیات و عدم ملاحظه این معنی از یکدیگر به لفظ و ایضاً جدا ساخته. و پوشیده نیست که ذکر دواى قاتل در طبقه پنجم، مؤید حلّ اخیر است مر کلام شیخ را.

باب هشتم

در تقسیم کیفیات بالقوه ادویه به اعتدال و عدم اعتدال و تقسیم غیر معتدل به مراتب اربعه که اطباء آن را درجات گویند و تحقیق معنی درجه و آنچه بر آن وارد می آید و جواب از آن

بباید دانست که دوی مطلق که عبارت از چیزی است که تأثیر آن در بدن به کیفیت باشد، و پس یا معتدل است یا غیر معتدل، زیرا که هرگاه وارد بدن معتدل گردد و از حرارت غریزه و قوای بدنیه منفعل گشته کیفیت بالقوه آن بالفعل گردد.

پس اگر صورت نوعیه آن دواء به وساطت کیفیت مذکوره تأثیری در بدن معتدل ننماید یعنی در بدن معتدل کیفیتی از کیفیات اولیه را زاید بر آنچه بدن، مفروض به آن متکیّف است احداث نکند آن دوا را معتدل گویند.

و اگر چنین نباشد یعنی اثر و کیفیت حادث از آن دوا در بدن مذکور بیش از کیفیتی [58a] باشد که آن بدن به آن متکیست است آن دوا را غیر معتدل گویند.

و بایاد دانست که مقیاس تأثیر مزاج موهوم، مأخوذ از همه اجزای بدن معتدل است. چه مراد از اعتدال مزاج بدن، آن است که چون حرارت اعضای حارّه آن را مانند دل یا برودت اعضای بارده آن مانند دماغ و رطوبت اعضای رطبه آن را مانند کبد یا یبوست اعضای یابسه آن مانند عظام بسنجیم هیچ یک از کیفیات مذکوره از دیگری در آن بدن، افزون نباشد.

پس از امزجه مجموع اعضاء، مزاجی از برای بدن مؤلف از آن اعضاء، منتزع و موهوم می‌گردد که میل آن مزاج به یکی از کیفیات، زیاده از میل آن به دیگری نباشد. و به این اعتبار، مزاج آن بدن را معتدل گویند و برخلاف این است بدن غیر معتدل.

و چون این دانسته شد گوییم که مراد از عدم حدوث اثری از دوايي در بدن معتدل، آن است که در هنگامی که دواي معتدل وارد بدن مفروض گردد هر چند به سبب برودت کیفیت‌اند و انسب به حرارت دل؛ مثلاً تأثیر صادر از آن در دل، تبرید است و به سبب حرارت آن دوا، نسبت به برودت دماغ، تأثیر صادر از آن در دماغ تسخین است. و همچنین در دو کیفیت رطوبت و یبوست، نسبت به اعضای رطبه و یابسه، لیکن هر یک از تأثیرات صادره از آن دوا در

عضوی خاص از اعضای بدن معتدل، حایز تأثیری است که از آن دوا در عضو مخالف عضو مفروض به حسب مزاج صادر می‌گردد. پس به سبب تعادل تأثیرات مختلفه آن در اعضای مختلفه المزاج بدن معتدل مزاج موهوم، از مجموع آن بدن از مرتبه مفروضه در اعتدال بیرون نرود.

پس هر چند اثری از دوا معتدل، در بدن معتدل، نسبت به اعضای آن صادر می‌گردد ولیکن نسبت به مزاج موهوم، از مجموع اعضاء تأثیری در آن دوا نباشد.

و مخفی نماند که بر این تقدیر هر چند مزاج بدن معتدل [58b] از کیفیت اعتدال بیرون نمی‌رود لیکن از فرد خاصی از اعتدال که منتزع از چگونگی یا نسبت خاصی مر اعضای آن را به یکدیگر بود منتقل به فردی دیگر از اعتدال که موهوم از نسبت خاص دیگر مر کیفیات اعضای آن را به یکدیگر باشد می‌گردد.

و دیگر مخفی نماند که بر این تقدیر، عدم تأثیر دوا معتدل مخصوص به بدن معتدل است و بس. و اگر نه در امزجه و ابدن حاره باید که تبرید و در امزجه بارده تسخین از دوا معتدل حادث گردد چنانکه بعد از اندک تأملی، ظهور آن خفایی ندارد. و کلام شیخ در قانون در تعریف دوا مقوی که گفته:

أَمَّا الْإِعْتِدَالُ مِزَاجُهُ وَ يُبَرِّدُ مَا هُوَ أَشْحَنُ وَ يُسَخِّنُ مَا هُوَ أَبْرَدُ عَلَى مَا يَرَاهُ

جالینوس فی دهن الورد^۱.

مقوی و مؤید این معنی است و یا اینکه گوییم که اثر دوی معتدل چون میل آن به هر یک از کیفیات مختلفه مساوی است پس تأثیر آن سبب میل هیچ عضوی به انحراف در کیفیت نگردد. یعنی هیچ عضوی، متأثر از کیفیت حاصله موجوده در دوی معتدل نگردد. چه تأثیر دواء و تأثر اعضاء از آن، فرع آن است که در دواء کیفیتی مایل به انحراف در جهت اثر باشد به حیثیتی که تواند غالب بر مزاج عضو گشته قهر کیفیت مزاجیه آن عضو را که مخالف مزاج آن دوا است نماید. و در کیفیت دوی معتدل، چون چنین قوتی نیست پس در هیچ عضوی از اعضای بدن معتدل تأثیری ننماید. و تفصیل مقام و تحقیق آن این است که اعضای که اجزای بدن معتدل اند یا معتدلند یا حارّند یا بارند.

و از دوی معتدل اثری در اعضای معتدله ظاهر نشود چه دوی معتدل نسبت به عضو معتدل، معتدل است و به اعتبار عدم کیفیت

۱. یعنی تقویت دوی مقوی به انسب اعتدال مزاج این دواء است. پس تبرید آنچه احتراز آن دوا و تعیین آنچه ابرد از آن است می نماید و سبب تقویت می گردد. یعنی چون کیفیت اعتدال به حرارت و برودت است و نسبت آن به برودت حرارت است، پس اگر زیادتی حرارت در مزاج عضوی مثلاً سبب ضعف آن عضو گشته باشد چون دوی معتدل نسبت به آن بارد است. پس تبرید آن عضو، ازاله حرارت از آن نموده تقویت آن نماید. و اگر زیادتی و میل مزاج عضو، برودت است ضعیف گشته باشد چون دوی مذکور نسبت به آن حارّ است. پس تسخین آن عضو و ازاله برودت از آن نموده تقویت آن نماید. بنابر آنچه گمان کرده است جالینوس در روغن گل سرخ که آن را مقوی و معتدل به تعدیل مزاج ضعیف به سبب انحراف می داند.

مایله در هیچ یک از طرفین، تأثیر و اثری حادث نشود بر تقدیری که اثری متحقق گردد [59a] به غیر اعتدال چیزی نباشد. پس کیفیتی زاید بر آنچه بود در عضو معتدل موجود نگردد. و در اعضای حارّه و بارده بدن معتدل نیز، اثری از دوی معتدل، ممکن است که متحقق نگردد. چه مزاج دوی معتدل چون به سبب میل آن به اعتدال و عدم غلبه کیفیتی در آن نسبت به اعضای حارّه، بارد است و نسبت به اعضای بارده، حادّ است.

اگر اثری از آن در اعضای مزبوره^۱، متصوّر گردد باید که در اعضای حارّه، تبرید و در اعضای بارده، تسخین باشد. پس مزاج عضو متأثر در کیفیت مخالف اثر حادث از موثر باشد. و هرگاه کیفیت متأثر، مخالف کیفیت موثر باشد به سبب عدم استعداد متأثر از برای قبول اثر، باید که کیفیت موثره در موثر قوی باشد به قدری که قادر بر قهر مزاج متأثر - که مخالف کیفیت موثره است و میل آن به کیفیت مخالفه که عبارت است کیفیت مؤثره است - باشد تا آنکه تأثیر و تأثری صورت بندد به خلاف آنکه اگر موثر در کیفیت، موافق کیفیت مزاجیه متأثر باشد که به اعتبار استعداد ماده متأثر از برای قبول اثر، هرچند کیفیت موثره در مؤثر ضعیف باشد تأثیر در متأثر مذکور متحقق می‌گردد.

و شاهد بر این معنی است حدوث حرارت از ادویه ضعیف الحرارة در امزجه حارّه و عدم تأثیر ادویه مذکوره در تسخین به امزجه بارده. و چون در دواى معتدل هیچ کیفیتی، قوّت و غلبه ندارد و کیفیت برودت و سخونت در آن منتزع از نسبت آن به اعضای حارّه و بارده است پس کیفیت مذکوره در آن ضعیف - و شاید که قادر بر قهر امزجه اعضای منحرفه المزاج بدن معتدل و احداث اثری در اعضای مذکوره که مخالف امزجه آن اعضاء باشد [59b] - نباشد. پس اثری از دواى معتدل در اعضای حارّه و بارده بدن معتدل حادث نگردد.

و بر این قیاس است سبب امکان عدم تأثیر دواى معتدل و ترطیب و تییس نسبت به اعضای رطبه و یابسه و معتدله در رطوبت و یبوست. پس هیچ اثری از دواى معتدل در هیچ عضوی از اعضای بدن معتدل، حادث نگردد.

اگر گویند که بنابراین وجه احتراز دواى معتدل در بدن، مایل به حرارت یا برودت مثلاً نیز اثری ظاهر نگردد پس در میزان ساختن بدن معتدل سودی و جهتی نباشد.

گوییم که هر چند عدم تأثر از دواى معتدل، مزاج بدن معتدل و غیر معتدل مساوی است، لیکن مقیاس بودن بدن معتدل در دواى غیر معتدل ضرور است. چه دواى که میل آن به حرارت مثلاً در درجه اول باشد تأثیری در بدنی که میل آن به برودت مفرط باشد به

سبب عدم استعداد ماده آن از برای قبول اثر، چنانکه گذشت نتواند نمود. و اگر نماید، مرتبه‌ای از تسخین که بی‌مانع مذکور از آن دوا صادر تواند شد، نشود.

و بر عکس این است عکس این که در مزاجی که کمال حرارت داشته باشد دوی مفروض به اعتبار شدت استعداد ماده متأثر بیشتر از مقتضای آن دوا در هنگام عدم شدت استعداد ماده ظاهر شود پس مرتبه تأثیر و کیفیت هر دوی غیر معتدلی را در بدن غیر معتدل چنانکه در واقع دوی مذکور منصف به آن مرتبه است، نتوان ساخت.

و انواع دوی غیر معتدل بسیار است؛ و معتدل، منحصر در نوع واحد. پس معتدل طرداً الباب بدن معتدل، میزان ساخته‌اند. بلکه می‌توان گفت که چون دوی ضعیف الحرارة در بدن بسیار بارد، دوی ضعیف البرودت در مزاج بسیار حارّ [60a] تأثیری نمی‌نماید پس ادویه مذکوره در ابدان غیر معتدله مذکوره، مشتبه به معتدل گردند.

پس در تمیز دوی معتدل از غیر معتدل، میزان ساختن بدن معتدل، ضرور است. پس در امتحان و استعمال کیفیت دوی معتدل، فی نفسه نیز بدن معتدل را میزان ساختن، ضرور است. چنانکه بر ارباب ذوق سلیم، خفایی ندارد. اگر گویند که البته تأثیری از ادویه معتدله در اعضای حارّه و

بارده متحقق می‌گردد و دلیل بر این معنی، انکسار سورت برودت و حرارت آب حارّ و بارد است از امتزاج آب معتدل در حرارت و برودت. پس منع تأثیر دوی معتدل در اعضای حارّه و بارده، خالی از صورت است.

گوییم که مقایسه تأثیر دوی معتدل در بدن به تأثیر آب معتدل در آب حارّ و بارد، قیاسی است مع الفارق. چه حکم تأثیر ادویه به کیفیات معتدله بالقوه در بدن، مغایر حکم تأثیر آب معتدل است در حین امتزاج با آب حارّ و بارد در آنها. و شاهد بر این مدعا است آنکه، آب معتدل نیز در حین امتزاج آن با آب حارّ یا بارد، کیفیت معتدله آن باطل و متکّیف به حرارت می‌گردد. به خلاف دوی معتدل در بدن که در هنگام تأثیر قوای طبیعی بدنیه و حرارت غریزیه در آن از اعتدال بیرون نمی‌رود بلکه تأثیر قوای بدنیه در آن، سبب ظهور اعتدال آن می‌گردد. و همچنین در حین تأثیر قوای امزجه ابدان حارّه در دوی بارد، سبب سخونت دوی مذکور نمی‌گردد بلکه باعث تکّیف آن دواء به برودت می‌شود.

و بر این قیاس است تأثیر امزجه بارده در دوی حارّ، و برخلاف این است تأثیر آب بارد در آب حارّ و تأثیر آب حارّ در آب بارد.

و دیگر آنکه اگر آب حارّ را ممزوج با آب احَرّ از آن نمایند با وجود حرارت آب ضعیف الحرارة [60b]، سبب کسر سورت حرارت

آب احراً از آن می‌گردد. و همچنین آب جاری را با آب مساوی آن در حرارت، اگر ممزوج نمایند سبب زیادتی سخونت در آن آب نمی‌گردد.

و در ادویه چنین نیست که ادویه حارّه در امزجه‌ای که حرارتشان بیش از حرارت دوا باشد، علّت تبرید گردند و استعمال ادویه حارّه در امزجه‌ای که بالعرض مساوی ادویه مذکوره در حرارت باشند، علّت تسخین امزجه مذکوره نگردند بلکه در هر دو صورت، ادویه سبب زیادتی حرارت امزجه گردند.

و تحقیق مقام در سبب تغایر این احکام این است که تأثیر آب معتدل در آب حارّ و بارد و تأثیر هر یک از آن آب حارّ و بارد در یکدیگر، به سبب امتزاج و مداخله اجزای متصغّر گشته آنها است با یکدیگر. چه در این حال، صورت هر یک به وساطت کیفیت بالفعل در آنها خواه کیفیت ذاتیه باشد و خواه قسریه عرضیه، علت انکسار کیفیت دیگری و عروض کیفیتی مساوی در همه بر همه می‌گردد مانند فعل و انفعال کیفیات هر یک از بسایط در یکدیگر و از یکدیگر در هنگام امتزاج و ترکیب در مرکبات. چنانکه در تحقیق تحقق حقیقت مزاج گذشت.

و مانند این نیز در ادویه حارّه بارده متحقق می‌گردد؛ هرگاه اجزای آنها متصغّر گشته، با یکدیگر ممزوج گردند. و اما افعال ادویه در امزجه اعضاء و ابدان به این نحو نیست که اجزای ادویه، ممزوج

با اجرام و اجزای اعضاء گردند. و به سبب مداخله و امتزاج در اعضاء، علت انکسار کیفیت اعضاء گردند. پس به این سبب، تأثیری از دواى معتدل در اعضاءى حارّه و بارده متصوّر گردد مانند تأثیرات معتدل در آب حارّ و بارد. و اگر نه بایستی که ادویه [61a] که ادویه حارّه نیز از تأثیر اعضاء و امزجۀ بارده در آنها بارد و ادویه بارده از تأثیر اعضاء و امزجه حارّ گردند. و حال آنکه به اجماع حکماء و اطباء، حال چنین نیست. بلکه عکس این است.

پس طریق تأثیر ادویه در اعضاء و بدن، چنانکه گذشت چنان است که ادویه بعد از آنکه از قوای بدنیه و حرارت غریزیه، منفعل گشته کیفیت بالقوه آنها بالفعل گردد. صورت نوعیه ادویه به وساطت کیفیت بالفعل گشته آنها، تأثیری در اعضاء و از جنس آن کیفیت کیفیتی در احداث نماید.

پس اگر کیفیت دواء، حرارت است تأثیر آن در اعضاء و بدن تسخین است خواه مزاج بدن و عضو حارّ باشد و خواه بارد. و اگر کیفیت دواء برودت است تأثیر آن در اعضاء و بدن تبرید است.

و چنان نیست که اگر کیفیت موافقه بدن با دواء در دواء ضعیف‌تر از مزاج بدن باشد تأثیری که از دوا در بدن حادث شود خلاف مزاج موجود در بدن باشد مانند اثری که از امتزاج آب ضعیف الحرارة یا آب شدید الحرارة در آب شدید الحرارة حادث

شود. بلکه اگر کیفیت مزاجیه بدن موافق کیفیت دوا باشد هر چند که کیفیت دواء ضعیف‌تر از کیفیت بدن باشد، به سبب استعداد ماده مر قبول اثر دواء را و معاونت صورت نوعیه عضو که مقتضی حرارت مزاج عضو است مر صورت نوعیه دواء را علت زیادتی سخونت مزاج اعضاء می‌گردد بلکه تأثیر دواء در آن بدن در کیفیت موافقه اشد و اقوی است از تأثیر آن در بدنی که کیفیت آن موافق کیفیت دواء نباشد.

و نظیر این است که در هوای حارّی، آتشی ضعیفی آورده شود که تأثیر آن آتش در تسخین هوای معتدل آن قدر نباشد که به مرتبه حرارت هوای مفروض رسد. باز حضور آتش مفروض، علت زیادتی سخونت هوای مذکور می‌گردد بلکه به سبب استعداد هوای مذکور از برای قبول [61b] حرارت، تأثیر آتش مفروض در تسخین آن، بیش از تأثیر آن در تسخین هوای معتدل است.

و این معنی بدیهی و بر آن مشاهده و تجربه شاهد است. و اگر مانند تأثیرات ضعیف الحرارة در آب شدید الحرارة بودی بایستی که آتش مذکور، تبرید هوای مفروض نماید.

و از این تحقیق و تفصیل، ظاهر سازد که تأثیر دوا در بدن از قبیل تأثیرات حارّ و بارد و معتدل در یکدیگر در هنگام امتزاج نیست و تأثیر دوا در بدن به طریق دیگر است. پس مقایسه تأثیر دوا معتدل در بدن به تأثیرات معتدل در آب

حارّ و بارد نمودن و اثبات تأثیری از آن مقایسه، برای دواى معتدل در اعضاى حارّه و بارده کردن؛ عاری از حقیقت و نزد اهل تحقیق، حقیقی ندارد.

و چون سخن در بیان کیفیت اعتدال نزدیک شد که از درجه اعتدال در گذرد و کمیت خامه، از جاده میانه روی و اقتصاد منحرف گردد پس از تحدید کیفیت معتدله به سر حدّ و صوب کیفیت غیر معتدله آمدن، اصوب و درجات غیر معتدل را به اعتدال پیمودن به تعادل، اقرب است.

پس گوئیم که دانسته شد که دواى غیر معتدل آن است که تأثیری در بدن معتدل نماید یعنی کیفیتی از کیفیات چهارگانه در بدن معتدل از آن دوا حادث شود بیش از کیفیتی که بدن مذکور به آن متکیّف است. و اثر صادر از دواى غیر معتدل را به چهار قسمت نموده‌اند و هر مرتبه‌ای را درجه‌ای نامیده‌اند و چنین گفته‌اند که:

اثر قدر شیرینی از آن دوا، بدون تکرار در بدن معتدل، اگر به مرتبه‌ای نمی‌رسد که محسوس گردد آن، درجه اوّل است.

و اگر به شروط مذکوره، تأثیر آن دوا به مرتبه احساس می‌رسد اگر به مرتبه‌ای نیست که به سر حد ضرر رسد آن، درجه دویم است.

و اگر به سر حدّ ضرر می‌رسد باز به شرط مذکوره به مرتبه

[62a] قتل و اهلاک نمی‌رسد آن، درجه سیم است.

و اگر به مرتبه قتل می‌رسد، درجه چهارم است.

و بایاد دانست که قومی^۱، مقدار شربت خاصی را - چنانکه گفته شد در هر دوايي از برای تأثیری از تسخین و تبرید و ترطیب و تیبیس که به آن دواء مستند ساخته‌اند - شرط نموده‌اند. و گفته‌اند که اگر هر دوايي را از قدر شربتی که برای آن مقرر نموده‌اند بیشتر یا کمتر استعمال نمایند تأثیر آن دوا از آن درجه، ازید یا انقص گردد و مقادیر شربات را در اکثر ادویه، مخالف یکدیگر مقرر کرده‌اند.

و بنابراین می‌توان گفت که اگر مقادیر شربات ادویه غیر معتدله منحرفه، به کیفیتی با یکدیگر مساوی می‌بود یعنی مقدار شربتهای ادویه حارّه مثلاً با هم مساوی می‌بود اختلافی در تأثیرات آنها در بدن مشاهد می‌گشت حکم به اختلاف مذکور به سبب اختلاف ادویه در درجات کیفیات، صحیح بودی. لیکن چون مقادیر شربات را مختلف مقرر نموده‌اند پس ممکن است که سبب اختلاف تأثیرها، اختلاف اوزان آنها باشد نه اختلاف در مقادیر کیفیات آنها. پس حکم به اینکه فلان دواء در فلان درجه از حرارت است و فلان دوا در فلان درجه، از صواب دور است.

در جواب می‌توان گفت که اگر نسبت مقادیر شربات ادویه در قلت و کثرت به انسب درجات تأثیرات آنها در پستی و بلندی مطابق و محفوظ می‌بود یعنی که دوايي را در درجه اول مثلاً از حرارت گفته‌اند اگر مقدار شربت آن را کمتر از مقدار دوايي که در

درجه دویم از حرارت گفته‌اند مقرر نموده بودند و همچنین مقدار شربت دوی حارّ در درجه دویم کمتر از مقدار شربت دوی حارّ در درجه سیم، و سیم کمتر از چهارم می‌بود ایراد وارد، و می‌توانست گفت که اگر مقادیر شربات را عکس مقادیر [62b] مقرر نمایند درجات نیز منعکس می‌گردند، و حال آنکه حال چنین نیست.

چه در بعضی ادویه، مقدار شربت یکی را مضاعف مقدار دیگری مقرر نموده‌اند و حکم به زیادتی دوی ناقص در مقدار در درجه کیفیت و تأثیر کرده‌اند. مثلاً مقدار شربت کافور را دانگی گفته‌اند و درجه برودت آن را در سیم می‌دانند و مقدار شربت بزرقطونا را دو مثقال، و درجه برودت آن را دویم گفته‌اند.

و در بعضی ادویه بر عکس و در بعضی مقادیر، شربات را مساوی هم قرار داده‌اند و درجه کیفیت را در هر یک مختلف گفته‌اند.

پس معلوم می‌شود که اختلاف مقادیر ادویه را دخلی در اختلاف مقادیر کیفیات نیست. و در واقع کیفیات در ادویه، مختلف می‌باشند. و اگر گویند که مراتب تأثیر هر دوی به سبب اختلاف مقادیر آن در کمیت، مختلف می‌گردد و اثر هر دوی را در درجه‌ای خاص، مشروط به مقدار شربت نمودن، اعتراف به این معنی است.

پس گوئیم که سبب در تعیین مقدار شربت هر یک از ادویه به

قدر خاص و درجه آن را در درجه‌ای که مقتضای آن مقدار باشد کردن چیست؟ و چرا قدر شربت هر یک را از قدر مقرر بیشتر یا کمتر قرار نداده‌اند و درجه کیفیت آن را از آن، ازید یا انقص نگفته‌اند؟

گوییم جواب از این شبهه به دو نحو می‌توان گفت:

اما جواب اوّل آن است که گویی منافع ادویه منحصر در تبرید و تسخین و ترطیب و تیّبیس نیست بلکه منافع ادویه بسیار است از قبیل تلطیف و تحلیل و تجفیف و اسهال و ادرار و امساک و جذب و امثال آن؛ که بعضی که مشهورند گذشت. و افعال غیر مشهوره ادویه شاید به حد احصاء در نیاید. و چون غرض اصلی از استعمال ادویه، منافع مذکوره است [63a] ادویه را به جهت حصول آنها استعمال نموده‌اند. و یافته‌اند که قدری خاص از هر دوائی از برای حصول نفعی که در آن هست کافی است و کمتر از آن را در آن سودی نیست و به زیاده از آن قدر احتیاجی نیست. بلکه در اکثر ادویه از استعمال بیشتر از قدر خاص ضررها را بدان حادث شود مانند ادویه مسهله و مدرّه و مقطّعه و حابسه و جالیه^۱ و مفتّحه و امثال آن.

پس به قدری معین که منفعت مطلوبه از آن حاصل، و مضرتی از آن حادث نگردد اکتفا نموده‌اند و آن قدر را مقدار شربت آن دواء نامیده‌اند. و بعد از آن خواسته‌اند که امزجه ادویه مذکوره را معلوم و

بیان نمایند. و چون راهی بدانستن امزجۀ واقعیۀ مرگبات نیست و عملی که حصول آن در این باب ممکن است از راه تأثیرات آنها در ابدان است. و شک نیست که اختلاف در کمیّت مرگبات، موجب اختلاف مراتب تأثیرات آنها می‌گردد.

پس هرگاه خواهند که بیان مراتب تأثیرات ادویه نمایند مضطر و ملجأ‌اند به این که قدری خاص از هر یک را معین، و بنای مرتبۀ تأثر آن را بر آن قدر نهند. و اگر نه بیان مرتبۀ تأثیر کیفیّت بالقوۀ هر دوايي از مقولۀ ممتنعات می‌گردد.

و چون گفته شد که قدر شربت از هر دوايي متداول و مستعمل و محتاج الیه است از برای حصول منافع که در آن است و به زیادت و کمتر از آن قدر رجوعی نیست. پس بنای مراتب درجات کیفیات ادویه را بر مرتبۀ تأثیر قدر شربت از هر یک و اثری که از آن قدر در بدن حادث شود گذاشته‌اند. و از مرتبه و مقدار تأثیر، به کیفیّت بالقوۀ قدر شربت هر دوايي در بدن، به درجه کیفیّت آن دوا تعبیر نموده‌اند.

و چون گفته شد که دواء در ابدان غیر معتدله، تأثیرات ادویه، مناط علم به مرتبه و تأثیر واقعی ادویه نمی‌شود پس قدرت مذکور [63b] از هر یک از ادویه را در امزجۀ معتدله استعمال و بنای درجه کیفیّت بالقوۀ هر دوايي را، بر مقدار تأثیر قدرت شربت از آن دوا در بدن معتدل نهاده‌اند.

و بنابراین جواب، مراد از قدر شربت، قدری است که منافع دیگر یعنی منافع غیر تأثیر تکیّف بالقوه آنها باشد از آن قدر آید. اگر چه قدر شربت بعضی از ادویه به سبب کیفیت بالقوه در بدن معتدل، مضرّ یا مهلک باشد. و قدر شربت در ادویه:

اولاً بیش از استعمال کیفیات اوّلیه بالقوه آنها به سبب حصول منافع دیگر معین گشته،

و ثانیاً به جهت استعمال کیفیات بالقوه و درجات آنها در بدن معتدل، به تجربه و کیفیات مذکوره و درجات آنها مقرر گشته است. و مخفی نماند که چون گفته شد که در هر قدر شربتی از ادویه، منافع دیگر به غیر تأثیرات به کیفیت بالقوه آنها هست که قدر شربت را از برای حصول آن منافع، مقرر کرده‌اند باید در ادویه‌ای که کیفیات بالقوه آنها در درجه چهارم است - و به این جهت مهلک است مانند افیون - التزام نمود که در قدر شربت مهلک آن منفعتی هست و در مزاج و بدن مریضی که آن قدر شربت در دفع مرض مفروض نافع است ضرر تأثیر به کیفیت آن به مرتبه هلاک نمی‌رسد. ولیکن اگر آن قدر را در بدن معتدل صحیح استعمال نمایند مهلک است.

و دور نیست که مؤید صحت التزام مذکور توان نمود اینکه دو مقدار شربت از برای افیون مقرر کرده‌اند:

یکی آنکه تجویز استعمال آن مقدار به جهت حصول منافع آن

نموده‌اند و آن از قدر عدس است تا یک دانگ.

و دیگری آنکه تجویز استعمال آن ننموده‌اند و آن قدر را مهلك دانسته‌اند و آن دو درهم طبی است که قلیلی از مثقال صیرفی بیشتر است چه ممکن است که چون در دو درهم آن منفعتی باشد [64a] نادر، و در بعضی اوقات باشد. و چون در استعمال آن قدر، مخاطره و بیم هلاک است و اگر گاهی از آن نفعی متحقق گشته به عنوان اتفاق بوده است مانند نقل مشهور که علامه نیز در شرح قانون در باب تقسیم متناولات به غذا و دواء و سم و غیر آن نقل نموده که شخصی را دو مثقال افیون داده بودند و در وقتی که بیهوش گشته بود افعی او را میزند و به این سبب به هوش می‌آید و از سمیت و مضرت افیون نجات می‌یابد.

پس هرگاه سم، افعی، دفع سمیت افیون نماید ممکن است که آن مقدار افیون نیز رفع سمیت افعی نماید و از قدر مهلك آن نیز نفعی متصور باشد لیکن چون در استعمال آن قدر، به سبب مخاطره، جرأت در اکثر اوقات نتوان، پس به سبب ندرت، استعمال آن قدر آن را علی حده ذکر کرد و تعبیر از آن به قدر مهلك ننموده‌اند.

و قدری دیگر که در استعمال آن مخاطره نیست و در اکثر اوقات آن مجوز است، که آن از عدسی تا یک دانگ باشد علی حده ذکر ننموده‌اند.

اما جواب دویم آن است: که گوییم که جنس هر کیفیتی از

کیفیات اولیّه، خواه آنکه در بدن باشد و خواه در دوا، منقسم می‌گردد به اقسام مختلفه که بالنوع یا بالصنف مغایر یکدیگرند و ازاله هر نوعی یا صنفی از هر یک از کیفیات چهارگانه که به عروض آن، بدن مریض و منحرف از اعتدال لایق به آن گردد بنابر مقدمه مشهوره که ازاله هر مرضی به ضد آن است محتاج است به استعمال دوائی که کیفیت بالقوه آن مخالف کیفیت منحرفه عارضه بدن باشد.

و هر چند که باید که کیفیت مخالفه دواء، قدری اقوی از کیفیت عارضه بدن باشد و تا آنکه قادر بر قهر و غلبه بر کیفیت عارضه و ازاله آن از بدن باشد لیکن باید [64b] کیفیت دواء در نوع، مساوی نوع کیفیت عارضه بدن باشد. چه اگر نوع کیفیت مخالفه دواء، اضعف یا اقوی از نوع کیفیت عارضه بدن باشد:

در صورت اول به اعتبار عجز کیفیت دواء از مقاومت به سبب ضعف یا کیفیت عارضه بدن قادر بر اصلاح سوء مزاج مفروض نباشد. و در صورت ثانی، به اعتبار زیادی غلبه و قوت کیفیت دواء مقتضی به افساد و انحراف مزاج بدن، به کیفیت مماثل کیفیت دواء - که مخالف کیفیت منحرفه نخست است - گردد.

پس هر سوء مزاجی که عارض بدن شود اصلاح آن محتاج است به استعمال دوائی که نوع خاصی از انواع کیفیات مخالفه سوء مزاج مذکور در آن باشد. و دوائی که متکّیف باشد به کیفیتی که در

نوع، اضعف یا اقوای از آن کیفیت باشد در اصلاح سوء مزاج مفروض، استعمال آن نشاید نمود.

و بنابراین گوییم که ممکن است که اطباء اولاً استعمال اصل کیفیات چهارگانه را به امتحان، در بدن معتدل نموده باشند و بعد از آن در اصلاح هر نوعی از کیفیات منحرفه عارضه ابدان به حسب تجربه، دوائی را که نوع خاصی از کیفیت مخالفه از سوء مزاج در آن بوده نافع یافته باشند و به قدری از آن دوا که در آن امر کافی بوده اکتفا و آن را قدر شربت آن مقرر نموده باشند و بعد از آن در بدن معتدل، مقادیر شربات معینه را ثانیاً استعمال؛ و اختلاف هر یک را با دیگر درجاتی که گفته شد مشاهده نموده باشند.

و بنابراین قدر شربت، قدری است از هر دوائی که کیفیت بالقوه آن قدر در رفع سوء مزاجی خاص کافی باشد و قدر مذکور باید که در هنگام استعمال آن دوا از برای رفع سوء مزاج [65a] عارض بدن معین شده باشد.

پس درجه، عبارت است از نوعی از انواع کیفیات بالقوه ادویه به حسب شدت و ضعف و اختلاف ادویه و درجات، به سبب اختلاف انواع کیفیات بالقوه آنها است.

و در این جواب باید التزام نمود که در بیشتر و کمتر از قدر شربت هر چند تأثیر، اقوی و اضعف می‌گردد لیکن از نوع خاصی از کیفیت که در آن دواء است بیرون نمی‌رود. و در معالجات به غیر

ادویه‌ای که نوع کیفیت مخالفه در آن مساوی نوع کیفیتی مرض باشد سودمند نیست.

و مخفی نماند که هر شبهه‌ای که جواب از آن مذکور شد هیچ کس از متقدمین و متأخرین، متعرض و پیرامون جواب آن نگشته‌اند مگر علامه که در شرح قانون از مسیحی، شبهه‌ای به تقریری اندک مغایر آنچه گفته شد نقل نموده و جوابی از آن گفته که قدری قابل بعضی از مناقشات هست و ایراد آن. و بر آن چون مناسب مقام است لهذا مضمون کلام علامه را با شبهه و جواب فعل و مناقشه و توجهی که به خاطر رسد می‌نماید.

علامه در شرح کلام شیخ در قانون در باب تقسیم متناولات به غذا و دواء و غیر آن و بیان درجات چهارگانه از برای دواء، کلامی گفته است که خلاصه‌اش این است که:

معلوم است که دوائی غیر معتدل در درجهٔ اوّل، اندکی از اعتدال بیرون رفته است.

و در درجهٔ چهارم، نهایت خروج از اعتدال را دارد.

و در درجهٔ دویم، میل به درجهٔ اوّل.

و در درجهٔ سیم، میل به درجهٔ چهارم دارد.

و اما اینکه کیفیت هر درجه‌ای، مضاعف کیفیت درجه‌ای است که پیش از آن درجه است یا کمتر است یا بیشتر است؛ راهی به دانستن آن به طریق تحقیق نیست بلکه تخمینی است. به این نحو که

مر قومی^۱ همگی اتفاق نموده‌اند در اینکه فرض کرده‌اند [65b] که در دمای معتدل، همگی اجزای حارّه و بارده و رطبه و یابسه مساوی یکدیگراند ولیکن در غیر معتدل به جانب حرارت مثلاً خلاف کرده‌اند.

کندی گفته است که نسبت هر درجه، درجهٔ سابقه ضِعف است یعنی هرگاه:

در دمای معتدل یک جزو حارّ و یک جزو بارد باشد.
در حارّ در درجه اوّل، دو جزو حارّ و یک جزو بارد است.
و در حارّ در درجه دوم، چهار جزو حارّ و یک جزو بارد است.
و در درجه سیم، هشت جزو حارّ است.
و در درجه چهارم، شانزده جزو حارّ است.
و ابن رشد گفته است که در هر درجه‌ای یک جزو زیاد می‌شود
یعنی:

در حارّ در درجه اوّل مثلاً یک جزو حارّ بر معتدل افزون است
پس در آن دو جزو حارّ و یک جزو بارد است.
و در حارّ در درجه دوم، سه جزو حارّ است.
و در حارّ در درجه سیم، چهار جزو حارّ است.
و در درجه چهارم، پنج جزو حارّ است.
و بعد از آن از مسیحی، ترجیح مذهب ابن رشد بر کندی و چند

دلیل از مسیحی بر سبب رجحان مذکور نقل نموده و بعد از آن بر مسیحی در این ترجیح بحثی نموده است که حاصلش این است که: این اقوال تحقیقی نیست که بحثی بر آنها آید بلکه تخمینی است، زیرا که بنای اعتدال و خروج از آن را اگر بر معتدل به معنی تساوی اجزاء در آن حقیقت گذارند، و کلام ابن رشد و کندی هر دو باطل است. چه شیخ گفته است که معتدل حقیقی به معنی تکافوی اجزاء در آن، وجودی ندارد. و اگر مراد از معتدل به اعتبار تأثیر آن در بدن است باز کلام هر دو باطل است. چه در این صورت، مراد از اینکه در معتدل یک جزو حارّ و یک جزو بارد است به غیر از این نتواند بود که در معتدل، کیفیتی هست که تأثیر حاصل از آن کیفیت در بدن انسان، مساوی کیفیت بدن باشد. و چون کیفیت بدن انسان را [66a] عَرَضِ عَرِضی هست که دانستن آن به حسب تحقیق ممکن نیست؛ پس نسبت کیفیت دوی معتدل را نیز به بدن، تحقیقاً نتوان دانست و هرگاه حقیقت کیفیت معتدل، محقق نتواند شد، پس اینکه در غیرمعتدل نسبت ضِعْف است یا غیر آن، تحقیقاً نتوان دانست. و چون حال و امر غیر معتدل، تخمینی باشد. پس اطباء از برای آسانی فهمانیدن حال درجات غیر معتدل مر متعلمین را، فرض چنان کرده‌اند که اجزاء در معتدل، مساوی و متکافی^۱ یکدیگراند چنانکه مَثَل نمودیم در غیرمعتدل، فرض خروج آن را از اعتدال، هر

کس به طریقی نموده است:

کندی گفته است که اجزای زایده در هر درجه، ضِعف درجه سابقه است.

ابن رشد گفته است که در هر درجه یک جزو زیاد می شود و در اصطلاحات نزاعی نمی باشد. چه هر کس را جایز است که از تفاوت و زیادتی هر درجه بر درجه سابقه به نحوی تخمین و تعبیر نماید. و اگر کسی به نحوی دیگر غیر این دو طریق، بحثی دیگر نماید جایز است و در این باب منازعه صورتی ندارد.

و بعد از این، چند بحث دیگر بر مسیحی در باب ترجیح مذکور نموده که دخلی به این مدعا ندارد و نقل آن سبب طول کلام می شود و مناسب مقام نیست.

و بعد از آن گفته است که چون این مراتب را دانستی بدان که دواپی را که خواهند که درجه کیفیت آن را معلوم نمایند باید که قدری معین از آن باشد، چه شیخ در طبیعیات شفاء گفته است که: چیزی، هرگاه^۱ کمیت آن نیز زیاد می گردد. پس به درستی که آهنی را که در آتش بسیار یا آتش کم، گرم نمایند هرچند سطحی که از آهن ملاقی آتش است در هر دو صورت مساوی است لیکن در آتش بسیار در زمانی بسیار کمتر تافته می شود [66b] از زمانی که در آتش کم تافته می شود. و همچنین است حال در چیزی که آن را

۱. در اینجا به معنای شرطی نیست بلکه به معنای همیشه یا همه وقت است.

به نمک قلیلی، شور نمایند یا آنکه به نمک بسیاری.
و بعد از آن بحثی که شیخ از جماعتی بر این کلام نقل نموده و
جوابی که از بحث ایشان گفته نقل نموده و تصویب و تصدیق کلام
شیخ نموده است.

و بعد از آن گفته است که این مقدمه - یعنی زیادتی کمیت، سبب
زیادتی کیفیت می‌گردد - موهم این است که هرگاه دوايي را که گرم
باشد در درجه دویم مثلاً مقدار شربتش را مضاعف نمایند در درجه
سیم، گرم گردد و به این وهم، بسیاری از مردم رفته‌اند.
از آن جمله قرشی است که در شرحش گفته است که دوايي در
درجه‌ای از کیفیت باشد هرگاه آن را مکرر یا بیشتر از قدر شربتش
استعمال نمایند به درجه‌ای بالاتر از آن درجه، ترقی می‌نماید.
و دیگری از آن جماعت، ابن رشد است. گفته است چنان نیست
که هر دوايي به هر وزنی که باشد در درجه اوّل یا دویم مثلاً حارّ
باشد. پس به درستی که عسل، حارّ است در درجه دویم؛ هرگاه دو
وقیه از آن خورده شود. و صندل، بارد است در درجه دویم، هرگاه
یک درهم و نصف تا دو درهم از آن خورده شود پس برودت دو
درهم از صندل، مقاومت با حرارت دو وقیه از عسل می‌نماید. و
چنان نیست که دو درهم از عسل، مقاومت با دو درهم از صندل
نماید.

و ابن رشد بعد از این سخن، عدد اجزای حارّه دواي حارّه، در

هر یک از درجات اربعه را چنانکه گفته شد بیان نموده است بعد از آن گفته است که علّت در همه این مراتب این است که هرگاه مقدار شربت دوایی، مضاعف گردد کیفیت^۱ آن نیز مضاعف می‌گردد و بیرون می‌رود از درجه حرارت و برودت مقرر از برای [67a] آن دوا به درجه دیگر. و هرگاه مقدار شربت را از آنچه هست کم نمایند فعل آن نیز منعکس می‌گردد یعنی به درجه پایین‌تر از آن درجه منتقل می‌گردد.

و از این جهت است که هرگاه بخورد شخصی از دوایی که در درجه سیم از حرارت یا برودت باشد چندین برابر مقدار شربت آن می‌کشد آن شخص را بالضروره مانند کشتن سموم.

و بعد از این که علامه، این مراتب را نقل نموده است گفته که در این توهم و سخن ابن رشد، بحثی هست از دو جهت:

یکی آنکه گوئیم که مراد از اینکه می‌گویند که فلان دوا در درجه دویم است آن است که به حیثیتی است که هرگاه مقدار مستعمل از آن به حسب عادت اطباء را استعمال نمایند بی‌تکرار اثر محسوسی که ضرر بیّنی به افعال نرساند از آن صادر شود.

پس هر دوایی که چنین باشد آن درجه دویم است خواه مقدار مستعمل از آن به حسب عادت بسیار باشد یا کم. اما اینکه مکرر استعمال نمودن آن دوا یا بیشتر از قدر مستعمل استعمال نمودن از

آن کُشنده است یا کُشنده نیست سخنی دیگر است که تعلق به درجات ادویه ندارد.

و یا اینکه گوییم که ما بیان نمودیم که نسبت: جزو بارد به اجزای حارّه در دوای حارّ در درجه چهارم، نسبت خُمسی است.

و در دوای حارّ در درجه سیم، نسبت ربعی است.
و در دوای حارّ در درجه دوم، نسبت ثلثی است.
و در دوای حارّ در درجه اوّل، نسبت نصفی است.
پس مادامی که این نسبت محفوظ باشد آن دوا در آن درجه از کیفیت است و این نسبت به تکرار و تکثیر مقدار آن بر هم نمی‌خورد. چه اگر ما قدر شربت دوای حارّ در درجه اوّل را مثلاً مضاعف سازیم در آن قدر مضاعف دو جزو بارد، دو جزو حارّ خواهد بود. پس نسبت نصفی، محفوظ است. و از درجه [67b] اوّل، حرارت بیرون نمی‌رود. و به همین نحو اعتبار باید نمود در باقی درجات.

پس هرگاه مقادیر شربات آنها را مضاعف نمایند چون نسبتهای اجزای حارّه و بارده در آنها محفوظند از درجه‌ای که دارند بیرون نمی‌روند.

و به همین نحو است حال در حالت تکرار استعمال مقدار شربت از آنها.

و اگر گفته شود که ادویه اگر به سبب تکرار استعمال و زیادتی مقدار شربت از درجه‌ای که دارند بیرون نمی‌رفتند بایست که تأثیرات آنها قوی نشود حال آنکه چنان نیست.

در جواب می‌گوییم که ملازمت، ممنوع است. چه شاید قوّت این دواء در هنگام تکرار استعمال و زیادتی مقدار، به سبب کثرت ماده و دوام تأثیرش است نه اینکه به درجه چهارم می‌رسد که کُشتن آن مانند کُشتن سموم باشد.

بعد از آن گفته است که به آنچه ما گفتیم جواب از سخن مسیحی که در کتاب شافی ذکر کرده است ظاهر می‌شود و سخن مسیحی این است که:

گوینده را هست که بگوید که از این بیرون نیست از برای حارّ در درجه دویم مثلاً مقداری معین شرط است به این است اگر شرط است لازم می‌آید که اگر مقدار آن را از آن قدر، زیاد سازند از درجه‌ای که دارد به درجه بالاتر رود. و اگر کمتر از آن مقدار نمایند به درجه پایین‌تر تنزل نماید و از این لازم می‌آید که هر دوائی حارّی در درجات اربعه، حارّ باشد به سبب زیاد نمودن یا کم نمودن مقدار آن. و این معنی محال و مخالف گفته اطباء است و اگر مقدار معینی، شرط نیست لازم می‌آید که تسخین خروارها از فلفل مثلاً مساوی تسخین اندکی از آن باشد و این معنی محال است به دو جهت: یکی آنکه بدیهه عقل، حاکم است بطلان آن.

و دویم آنکه در علم طبیعی، ثابت شده است که قوّتهای جسمانیة افعال [68a] و تأثیرات آنها به مشارکت اجسامی‌اند که این قوّتها در آن اجسام می‌باشند.

پس هرگاه موضوع قوّتها یعنی مقدار اجسامی که آن قوّتها در آنها‌یند مضاعف گردد افعال آن قوّتها نیز مضاعف می‌گردد.

و بعد از آن علامه گفته است که جواب از بحث مسیحی آن است که گوییم که از برای حارّ در درجه دویم، مقدار مخصوصی معین شده است. و آن قدری از آن است که هرگاه وارد بدن شود تسخینی از آن در بدن حادث شود که مضرّ به افعال نباشد. و تعیین قدر مذکور از برای آن نیست که آن قدر شرط بودن آن دوا در درجه دویم است؛ بلکه تعیین آن قدر از برای آن است که دانسته شود که آن دواء در درجه دویم است. و لهذا هرگاه تعیین قدر مذکور زایل شود و قدری غیر آن قدر معین، استعمال شود از درجه دویم به در نمی‌رود.

و اینکه مسیحی گفته است که لازم می‌آید از زیاد گشتن مقدار آن دوا، رفتن آن به درجه بالاتر و از نقصان مقدار آن، تنزل آن به درجه پایین‌تر؛ لازم نیست. زیرا که دانستی که زیاد و کم شدن مقدار دوا سبب بیرون رفتن آن از درجه‌اش نمی‌شود و زیادتی تأثیرش در هنگام زیادتی مقدار از آن به سبب کثرت ماده آن است نه به سبب رفتن آن به درجه بالاتر.

پس به درستی که چهار درهم از صندل بیشتر از دو درهم آن تبرید می‌نماید به سبب آنکه در چهار درهم آن، شش جزو بارد هست و در دو درهم سه جزو و در درجه هر یک از این دو مقدار، همان درجه دویم است. و حق در این مقام همین است. و مخفی نیست بر صاحبان فهم. این بود خلاصه مضمون کلام علامه که نقل آن مناسب و دخیلی در مرام داشت.

و چون سخنان علامه دانسته شد [68b] بیاید دانست که در علم طبیعی، مبین است که نسبت^۱ مقادیر بسایط در مرکبات معلوم نمی‌تواند شد یعنی ما را، راه علمی نیست به اینکه در هر یک از مرکبات، نسبت اجزای حارّه و بارده آن مثلاً به یکدیگر، چه نسبت است؟ آیا احدهما ضعیف دیگری است یا ثلث دیگری است یا ربع دیگری است یا مساوی یکدیگراند و جز آن از نسب؟

و شیخ در ادویه قلبیه در فصلی که بیان معنی خاصیت می‌نماید به تقریبی اشاره به این معنی نموده است و گفته که:

ولکنّا نجْهَلُ^۲ نِسْبَةَ^۳ البسایط فی ذلک المزاج مادامنا فی عالم الکون و الفساد^۴.

۱. اساس: نسب.

۲. اساس: بجهل.

۳. اساس: نسبت.

۴. شیخ اوّل گفته که خاصیت در هر چیزی سبب استعداد مذکور تابع مزاج آن چیز است چنانکه مفصلاً در باب دهم گفته خواهد شد. و بعد از آن، این کلام را گفته است. و معنی این سخن آن است که لیکن ما نمی‌دانیم نسبت بسایط را به یکدیگر در این مزاج، مادامی که هستیم در عالم کون و فساد. و مراد از عالم کون و فساد ماتحت فلک قمر است و آنچه در آن است.

و شک نیست که کیفیت مزاجیه هر مرکبی که بعد از امتزاج بسایط آن به یکدیگر و تناهی فعل و انفعال آنها در یکدیگر و از همدیگر بر آن مرکب، فایض می‌شود؛ تابع نسبت مقادیر بسایط آن مرکب به یکدیگر است. یعنی به قدری و نسبتی که بسایط حارّه آن مرکب مثلاً بیشتر از بسایط بارده آن باشند کیفیت مزاجیه که مایل به حرارت باشد به قدری که مقتضای قدر زیادتى بسایط حارّه آن مرکب است بر آن مرکب، فایض گردد.

و چون دانسته شد که راه علم به نسب بسایط مرکبات، مسدود است پس راه علم به مرتبه و قدر کیفیات مزاجیه بالقوه مرکبات نیز مفقود و مطموس است؟

و بنابراین گوئیم که آنچه از علامه در اعتراض بر ابن رشد و جواب از شبهه مسیحی نقل شد ظاهر می‌شود که به اعتقاد او، درجه دواء عبارت است از مرتبه کیفیت مزاجیه بالقوه آن که از نسبت اجزای حارّه و بارده آن مثلاً به یکدیگر حادث شده باشد نه مرتبه تأثیر دوا به کیفیت مزاجیه بالقوه در بدن. چه قایل است که مرتبه تأثیر دوا از تسخین و تبرید به سبب زیادتى و نقصان [69a] کمیّت و مقدار آن، مختلف در شدّت و ضعف می‌گردد و درجه آن - که عبارت از نسبت ثلثی یا ربعی اجزای حارّه و بارده آن به یکدیگر است - مختلف نمی‌گردد.

و چون دانسته شد که نسبت مذکوره، مجهول است پس مرتبه

کیفیت بالقوة مرکبات نیز معلوم نباشد. و شکی و خلاقی نیست که بحث و گفتگوی اطباء از حال و چگونگی بالقوة ادویه از راه چگونگی تأثیرات آنها در بدن است و از خصوص مرتبه تأثیر هر دوايي، حکم به ثبوت درجه‌ای از درجات کیفیات از برای آن می‌نمایند.

و علامه، خود قایل است که در هنگام استعمال زیاده از مقدار معین هر دوايي هر چند به سبب زیادتی کمیّت کیفیت در آن مقدار باشد تأثیر آن در بدن، اقوی می‌گردد. یعنی تأثیر قدر مضاعف از قدر شرب دواي بارد مثلاً مانند صندل، مشابه تأثیر قدر شربت دواي بارد در درجه سیم مانند کافور می‌گردد.

بنابراین می‌توان گفت که حکم به اینکه تأثیر مذکور قدر مضاعف از قدر شربت صندل به اعتبار زیادتی کمیّت کیفیت است و در قدر شربت کافور به سبب شدّت؛ اصل کیفیت است محض تحکّم است.^۱ چه شاید که قدری که مظهر تأثیر کیفیت واقعیۀ صندل است قدر مفروض مضاعف باشد نه قدر مستعمل.

پس ممکن است که صندل در واقع در درجه سیم از برودت باشد نه دویم. و بر این قیاس است حکم در هنگام فرض نقصان در مقادیر شربات معینه. لیکن اگر در تعیین مقادیر معینه، مستمسک [69b] به آنچه گفته شد از منافع دیگر گردد و التزام نماید که چون

۱. جمله متن رساله ابهام دارد.

همگی منافع و مضارّ و سایر قوّتها در مرکّبات، تابع امزجۀ آنها می‌باشند پس هر منفعتی که از دوائی آید قدری از آن نفع مفروض، در آن متحقق گردد میزان ظهور اثر مرتبۀ کیفیّت مزاجیه آن دواء است.

و بنابراین می‌توان گفت که شدّت و ضعف تأثیر قدر مضاعف قدر شربت یا انقص از آن، مستند به کمیّت کیفیّت است نه به ترقی و تنزل درجۀ آن؛ قدری کلام او به حسب ظاهر، صورتی به هم می‌رساند لیکن التزام مذکور بعید و قابل منع است. چه می‌توان گفت که هر چند منافع ادویه در مقادیر مفروضه است لیکن شاید که تأثیری که مقتضای مرتبۀ کیفیّت مزاجیۀ آنها است در کمتر یا بیشتر از آن مقادیر باشد.

و دیگر کلام علامه که تعیین مقدار شربت از برای دانستن درجۀ ادویه است ملایم این توجیه نیست. چه ظاهر است که بنابراین تعیین مقادیر ادویه از برای منافع دیگر است نه از برای دانستن درجۀ آنها. و دیگر مخفی نماند که بنابر آنچه علامه به آن تصریح نموده است دانستن نسبت و مقادیر بسایط در مرکّبات نیز سودی از برای مدعا و مذهب او در درجات ادویه ندارد. چه او تصریح کرده است که تأثیرات به کیفیات بالقوۀ ادویه، تابع و ملزوم کیفیات مزاجیۀ آنها نیست. یعنی لازم نیست که هرگاه مزاج مرکّبی کیفیّت حرارت باشد، باید که البته تأثیر آن در بدن در وقت^۱ تناول آن مرکّب تسخین و از

جنس حرارت باشد. چه بلکه عکس آن امکان دارد.
و ممکن است که کیفیت مزاجیه مرگبی مثلاً حرارت باشد و در
هنگام تناول آدمی آن را، تأثیر آن در بدن تبرید باشد و برعکس.
و تصریح به این مدعا نموده است در مبحث سابق بر مبحث
درجات قانون در شرح کلام شیخ که:
و ربما التفتنا بقولنا الشيء حارّ او بارد [70a] الى اغلب في مزاجه من
الاركان غير ملتقين الى جانب فعل بدننا فيه^۱.
گفته است:

و هذا مثل قولنا ان مزاج القلب حارّ به معنى ان الركن الناري فيه اكثر و
ربما كان شيء بهذا المفهوم موصوفاً بكيفية و بالمفهوم الأوّل موصوفاً بضدّها
كالشحم و السمين فانها بهذا المفهوم باردان اذ المائبة غالبية على مزاجها و
بالمفهوم الأوّل حارّان اذهما يسخنان بدن الانسان اذا تناولهما^۲.

۱. یعنی در بعضی اوقات از قول ما می‌گوییم که فلان حارّه است یا بارده است مراد ما و نظر ما به
سوی آن است که غالب در آن ممتزج، اجزای و ارکان حارّه‌اند یا اجزاء و ارکان بارده. و ملاحظه
این که فعل قوّه‌های بدن ما در آن چیست و بعد از انفعال از بدن، آن چیز به چه کیفیت، متکیف
می‌گردد و چه تأثیر در بدن می‌نماید نمی‌نماییم و مسطور ما این است.

۲. خلاصه مضمون کلام علامه این است که این سخن شیخ در باب حارّ و بارد، مثل قول ما است که
مزاج قلب، حارّ است. به این معنی که رکن و جزو ناری در آن بیشتر از سایر ارکان است. و بسا
باشد که چیزی به این معنی، متّصف به کیفیتی باشد. و به معنی اوّل که در باب کیفیت بالقوه گفته
است موصوف به ضد این معنی باشد یعنی ممکن است که چیزی مانع مزاج حقیقی آن مثلاً بارد
باشد به اعتبار غلبه اجزای بارده در آن و به اعتبار تأثیر بدن، حارّ باشد مانند شحم و سمين که
مزاج حقیقی آنها که اعتبار غلبه جزو مایی در آنها بارد است و به اعتبار تأثیر در بدن، حارّند زیرا
که هرگاه که خورده شوند تسخین بدن آدمی می‌نمایند.

و پُر ظاهر است که کیفیت بالقوه دوا هرگاه در بدن، بالفعل گردد تأثیر آن در بدن از جنس کیفیت بالفعل گشته آن است. و شاید که کیفیت بالفعل گشته دواء مثلاً برودت باشد و تأثیر آن در بدن تسخین باشد.

پس مراد علامه، آن است که دوائی که در واقع کیفیت مزاجیه آن به اعتبار اجزای بارده مثلاً برودت باشد ممکن است که کیفیت بالقوه آن حرارت باشد. یعنی به جهتی و سببی، مستعد آن باشد که چون وارد بدن گردد و از قوای بدنیه منفعل گردد متکیف به حرارت گردد. پس صورت آن به وساطت کیفیت حاضره حاصله در بدن، تسخین نماید. و کلام او در مبحث سابق بر این، نیز مؤید این سخن است و ذکر آن موجب تطویل است.

و بنابراین تقدیر، امکان حصول علم به نسب بسایط مرکبات نیز الزاماً بر علامه، مناقشه می‌توان نمود که از علم به نسب بسایط علم به کیفیات مزاجیه مرکبات ممکن است.

ولیکن هرگاه تکّیف آن در بدن به کیفیت مخالف آن کیفیت ممکن باشد و تأثیر حاصل از آن در بدن به وساطت کیفیت مخالفه باشد پس بر تقدیر معلومیّت نسب بسایط مرکب احتمال همه آن کیفیت موثره آن دوا در بدن آدمی و مرتبه آن در شدت و ضعف باقی است. چه جای اینکه حکم توان نمود به اینکه این تأثیر خاص در این مقدار خاص از دواء، مقتضای نسب مقادیر بسایط است و در

مضاعف این مقدار، [70b] مقتضای کمیّت کیفیت آن است، و حال آنکه دانسته شد که اصل علم به نسب بسایط مرگبات، ممتنع است. ولیکن مخفی نماند که کلام علامّه را در جواب از شبهه^۱ می‌توان حمل بر جواب دویمی که از اصل شبهه^۲ گفته شد نمود؛ لیکن بعضی از عبارات او قاصر و بعضی مغلّ و محتاج به تکلفات شاقه و تمحلات بعیده است که ذکر آن موجب اطناب مغلّ است. لهذا دریافت آن را و رجوع به مدرک نافذان بصر ناظران در این رساله می‌نماید.

و دیگر مخفی نماند که بنابر جواب اوّل که از اصل شبهه گفته شد جواب از شبهه به تقریری از مسیحی نموده نهایت ظهور دارد. چه در جواب او که گفته است که از برای حارّ در درجه دویم مثلاً مقدار معینی شرط است یا شرط نیست.

گوییم که مقدار معین شرط است و قبول داریم که اگر مقدار آن را کمتر یا بیشتر نمایند درجه آن به درجه اسفل یا اعلی منتقل می‌گردد سخن او که این محال است مسلم نیست. چه هرگاه مراد از درجه دواء، مرتبه تأثیر آن در بدن باشد و مقدار تأثیر را تابع مقدار کمیّت دانیم تغییر درجه، به تغییر مقدار، مستحیل نباشد. بلکه از جمله لوازم تغییر مقدار باشد.

و قول او که این معنی خلاف مُصرّح به اطباء است گوییم که

۱. اساس: شبهه.

۲. اساس: شبهه.

چنان نیست. چه مراد اطباء از تخصیص هر دوائی به درجه‌ای از کیفیت، تخصیص قدر مستعمل از آن است. و ظاهر است که از تحقیقی که کرده شد لازم نمی‌آید که قدر مخصوصی مستعمل از هر دوائی که عبارت از مقدار شربت آن باشد در چندین درجه از کیفیت باشد. بلکه درجات مختلفه را، فرض در مقادیر مختلفه از هر دوائی می‌توان نمود.

و چون اطباء را از مقادیر ادویه به غیر قدر شربت از آنها چنانکه گفته شد بحثی و رجوعی نیست بلکه مقصود ایشان [71a] قدر مستعمل آن است؛ لهذا هر دوائی را به درجه‌ای از کیفیت که مقتضای قدر شربت آن است مخصوص ساخته‌اند و اعراض از سایر درجاتی که به اعتبار اوزان دیگر در آن دوا تواند متحقق گشت نموده‌اند.

پس فرض امکان درجات مختلفه در هر دوائی به اعتبار فرض مقادیر غیر مستعمله، منافی تصریح اطباء به تخصیص هر دوائی به درجه خاصی به اعتبار اقتضای مقدار مستعمل از آن دوا از درجه مخصوصه را نیست. و بعد از ظهور امکان اجزای جواب اوّل در جواب شبهه به تقریر مسیحی چه از اجزای جواب دویم اظهر و احری و از تطویل کلام به ذکر آن مستغنی است و حواله به مدرک ارباب فطنت و ذكاء نمودن، انسب و احری است.

باب نهم

در بیان معنی مراد از مرکب القوی

بباید دانست که اجسام یا متکئی^۱فند به کیفیات چهارگانهٔ اولیه، و یا متکئی^۲ف به کیفیات مذکوره نیستند. و اجسامی که متکئی^۳ف به کیفیات مذکوره نباشند به اعتقاد حکماء، فلکیات است که به زعم ایشان هیچ یک از افلاک و آنچه در آنها هست از ستاره‌ها معروض هیچ کیفیتی نیستند. و اجسامی که متکئی^۴ف باشد به کیفیات مذکوره چنانکه مکرر گفته شد بسایط اربعه‌اند که آتش و هوا و آب و خاک است. و آنچه مرکب از این بسایط باشد، که آنها را مرکبات گویند. و گفته شد که کیفیات مذکوره، آنچه از آنها بالذات باشند در بسایط بالفعلند و در مرکبات بالقوه.

۱. اساس: متکفید.

و بعد از تمهید این مقدمات بیاید دانست که:
 مرکّبات اوّلاً یا مرکّب اوّلی است و آن عبارت است از مرکّب که
 به هم رسیده باشد اوّلاً از امتزاج عناصر،
 و یا مرکّب ثانوی است و آن مرکّبی است که به هم رسیده باشد
 از امتزاج چند مرکّب دیگر با یکدیگر، خواه آنکه مرکباتی که
 اجزای آنند مرکّب باشند از بسایط اربعه [71b] واسطه و یا آنکه نیز
 مرکّب باشند از مرکباتی دیگر.

و این مرکّب ثانوی بر دو قسم است:
 یکی آنکه مرکّب اجزای آن به فعل بشری صورت پذیرفته باشد
 مانند معاجین و تراکیبی که ساخته انسان است و این را مرکّب
 ثانوی صناعی نامند.

و دیگری مرکّبی است که ترکیب آن به فعل بشری نباشد بلکه
 ترکیب اجزای آن از صنع الهی باشد. مانند شیر که مرکّب است از
 رطوبت مائیه و پنیر و روغن، چنانچه در هنگام جدا گشتن اجزای
 مذکور از یکدیگر مشاهده می‌گردد. و این قسم مرکّب ثانوی را
 مرکّب ثانوی طبیعی گویند. و امتزاج اجزای مرکّب ثانوی طبیعی
 گویند.

و امتزاج اجزای مرکّب ثانوی طبیعی بر دو گونه است: یا موثق
 و مستحکم است و یا سلس.

و امتزاج موثق آن است که مرکباتی باشد [که] نهایت آمیختگی

با یکدیگر داشته باشد به مرتبه‌ای که چون وارد بدن آدمی گردد حرارت غریزه و قوت‌هایی که در بدنند بر تفریق و جدا ساختن اجزای آن مرکب از یکدیگر قادر نباشند بلکه حرارت آتش نیز قاصر از این معنی باشد مانند طلا.

که گویند مرکب: است از دو مرکب یکی گوگرد و دیگری زیبق. لیکن اجزای گوگرد و زیبق در طلا به مرتبه‌ای با یکدیگر آمیخته شده و به یکدیگر ملصق گشته‌اند که حرارت آتش قادر بر بطلان امتزاج آن و جدا ساختن اجزای مذکوره از یکدیگر نیست، بلکه چندان از حرارت آتش در طلا تأثیر نماید و خواهد که اجزای رطبه آن را به سبب تصعید و اجزای یابسه آن را به سبب ترسیب - چنانکه فعل آتش در مرکبات است - از یکدیگر جدا سازد از نهایت آمیختگی و اتصال اجزای آن به یکدیگر اجزای یابسه از اجزای رطبه جدایی پذیرفته به موافقت اجزای رطبه اجزای یابسه نیز صاعد گردند.

و چون به سبب بُعد [72a] اجزای یابسه از مرکز، در هنگام صعود؛ میلشان به مرکز، اقوی گردد چنانکه در علم طبیعی مبرهن است. اجزای رطبه صاعده را مانع از صعود گشته میل به اسفل فرمایند.

و چون از جهتی که میل به صعود کرده‌اند نتوانند برگشت چه در زیر اجزای یابسه هاویه به آن، اجزای رطبه مایله به صعود هست که

ممانعت از انحدار اجزای مذکوره از همان جهت می‌نماید. پس ناچار اجزای مذکوره از جهتی دیگر، میل به نزول نمایند و متعاقب نزول آنها، باز اجزای دیگر طلا از رطبه و یابسه به سبب مذکور صاعد گشته از همان جهتی که اجزای اوّل نازل گشته‌اند به سبب شدت تلازم و التصاق اجزای مرکب، نازل گردند.

و چون اجزای مستقره از طلا در تحت بوته به سبب قوّت حرارت آتش در آن مکان مایل صعودند پس نزول اجزای نازله در مکان آنها و اخراج آنها از مستقر خویش به آسانی صورت نبندد و پس از استقرار اجزای نازله در قعر بوته از همان جهت نازل گردند. پس ناچار حرکت دوریه، طلا را در هنگام گداختن در بوته عارض گردد.

و گمان حقیر آن است که ممانعت اطراف بوته طلا را از سیلان به سمتی و قرب شکل مقعر بوته به کرویت، در حرکت مذکوره طلا دخیل است. و هرگاه چنین مرکّب ثانوی وارد بدن گردد حرارت و قوّت‌های بدنیه، تفریق میانه اجزای آن نتوانند کرد.

پس اگر معتدل باشد در بدن اعتدال و اگر مایل به کیفیتی باشد بر میل به آن کیفیت باقی خواهد بود تا هنگام فساد صورت آن، اگر حرارت بدن قادر بر افساد صورت آن باشد و الاّ مصحوب صورت و کیفیت مذکور خواهد بود تا از بدن مفارقت نموده مندفع گردد.

و امتزاج سلس، آن است که برخلاف این باشد یعنی هرگاه

دوای مذکور [72b] وارد بدن گردد و حرارت و قوّتهای بدن در آن تأثیر نمایند اجزای آن را از یکدیگر جدا سازند.

و چون دانسته شد که مرکّب ثانوی، مرکّب است از چند مرکّب دیگر که هر یک از آنها مزاجی خاص دارند پس از کیفیات ثانویه مانند لطیف و تحلیل و ردع و غیر آن که مقتضای مزاج آن جزو است در آن جزو خواهد بود که مخالف امزجه و کیفیات ثانویه اجزای دیگر باشد.

و چون قوّتهای بدنیه در اجزای مرکّب مذکور تأثیر نمایند قوّتها و امزجه اجزای آن نیز در بدن، از قوّه به فعل آید. پس اجزای مذکوره در بدن تأثیر نمایند.

و در این هنگام اگر به سبب موافقت^۱ اجزاء با یکدیگر در حرکت به اعضاء به علّت خصوصیت و جهتی که در آن دوا باشد اثر هر جزوی با اثر مخالف آن در محل و زمان تأثیر متفق افتد اثر مختلفی از مرکّب مذکور، ظاهر نگردد.

و اگر در محل و زمان تأثیر، توافقی نباشد یعنی هر جزوی به سبب خصوصیتی به عضوی رود مانند آنکه یک جزو آن را نسبتی و خصوصیتی به قلب باشد و جزو دیگر آن را مناسبتی به دماغ و یا آنکه هر دو جزو مختلف کیفیه به یک عضو روند لیکن احدهما به سبب لطافت، زودتر رود و دیگری به سبب غلظت دیرتر رود.

۱. اساس: مرافقت.

پس زمان تأثیر، مختلف بود و یا اینکه هر دو جزو همراه به یک عضو روند لیکن احدهما به اعتبار لطافت به جهتی دیگر زودتر از قوّتهای بدنی منفعل، و کیفیت بالقوة آن بالفعل گردد و جزو دیگر به سبب غلظت یا جهت دیگر، دیرتر منفعل از قوّتهای بدن گردد.

پس باز زمان تأثیر اجزای مرکّب مذکور در بدن، مختلف گردد پس آثار مختلفه از مرکّب ثانوی مذکور، در بدن ظاهر شود.

و مراد قوم از مرکّب القوی، این قسم مرکّب ثانوی است که منشأ تأثیرات مختلفه محسوسه [73a] الاختلاف در بدن گردند نه اینکه در مرکّب مذکور، قوّتهای مختلفه باشد. چه هر دوايي خواه مرکّب ثانوی از قوّتهای مختلفه از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست موجود است.

و مرکّب القوی به اصطلاح، چنانکه گفته شد آن است که آثار مختلفه از آن، در بدن ظاهر گردد. و این موقوف است بر آنکه در آن بالفعل و یا بالقوه، قرینه به فعل قوّتهای مختلفه باشند.

و این معنی موقوف است بر آنکه دواي مذکور مرکّب باشد از چند مرکّب دیگر ترکیبی که امتزاج و اختلاط اجزای آن با یکدیگر مستحکم و مستوثق نباشد بلکه سلس باشد و اجزای مختلفه القوه آن مرکّب را به جهت دیگر نیز تلازمی و توافقی در حرکت و حصول در اعضای ظهور اثر نباشد. و اگر نه چنانکه گفته شد ظهور آثار مختلفه از آن معذور و یا از احساس و ادراک، مستور خواهد

بود و در آن صورت آن را مرکب القوی نمی‌نامند.
و تقسیم دیگر مرکب ثانوی را چنانکه شیخ در رساله هندبائیة اشاره به آن نموده‌اند؛ و آن چنان است که گوئیم که ترکیب اجزای مرکب ثانوی با یکدیگر یا ترکیب امتزاجی است و یا ترکیب تجاوری.

و ترکیب امتزاجی آن است که اجزای آن مرکب به عنوانی متصغر و ریزه و با یکدیگر مخلوط و ممزوج گشته باشند که سبب تفاعل اجزاء با یکدیگر شده باشد به حیثیتی که تفاعل مذکور، سبب فیضان مزاج وحدانی بر همگی اجزاء شده باشد آن چنان مزاجی که مقتضی فیضان صورت نوعیه بر ممتزج گردد که به سبب صورت مذکوره، اجزای آن ممتزج به حسب حس متحد گردند چنانکه در فصل سابق اشاره به آن شد.

و مرکب به ترکیب تجاوری آن است که اجزای آن به این نحو آمیختگی با یکدیگر نداشته باشند بلکه اجزای آن به عنوان مجاورت و همسایگی، نسبتی به یکدیگر داشته باشند اما نه به عنوانی [73b] که کیفیات اجزای آن در مرکبی که جزو آن مرکب‌اند در یکدیگر فعل و انفعالی نمایند که سبب فیضان بر همگی گردد که اجماع مذکور اجزای مذکوره را به سبب فیضان صورت نوعیه به حسب حس، یکسان نماید.

و بنابراین ممکن است که از مرکب ثانوی به ترکیب تجاوری

مزاجی موهوم معتدل یا غیر معتدل از نسب کیفیات اجزای آن با یکدیگر - چنانکه آن انسان منتزع است - منتزع گردد. و اجزای آن هر یک متکّیف به کیفیتی مخالف جزو دیگر باشد. و حیوانات و نباتات به اعتبار ترکیب حیوان از اعضاء و ترکیب نبات از اجزایی که به منزله اعضاءند - مانند برگ و میوه و ریشه و گل و پوست و شاخ و غیر آن - مصداق مرکّب به ترکیب تجاوری‌اند چنانکه اکثر معادن و جمادات مرکّب به ترکیب امتزاجی‌اند.

و شیخ در طبیعیات شفاء بعد از آنکه در صدر فعل چیزی گفته که ماحصلش این است که هر امتزاجی، سبب فیضان مزاجی که صلاحیت صورت نوعیه داشته باشد نیست بلکه در بعضی از ممتزجات مزاج، مقتضی فیضان صور می‌باشد و در بعضی نمی‌باشد اشاره به این معنی نموده که گفته:

فان من الاجسام المركبة ما ترکیبه من العناصر اول و بالحس یراه متشابه الاجزاء فقد جعله المزاج شیئاً واحداً علی الوجه الذی قلنا ان للمزاج ان یفعله و من الاجسام ما ترکیبه بعد ترکیب اول کالذهب علی رأی قوم یرون انه یخلق من زیبق قد تولّد اولاً بمزاج متقدم و کبریت حاله هذه الحال ثم عرض لهما مزاج و کالانسان من الاخلاط و هذا علی قسمین:

قسم منه ما یكون الامتزاج،

الثانی حاله فی تأحید الممتزج حال الامتزاج الأول فماله ذلک التریاق و المعجونات المخمّرة و منه ما لیس کذلک فانه مرکّب من اجزاء حقها [74a] ان

لايتخذ في الطبع كشيء واحد بل ان يكون مختلفة متباينة فاكثر الجمادات و المعدنيات بالصفة الاولى و اكثر النبات و الحيوان من جهة تركيبه من اعضائه بل جلها على الصفة الثانية^۱.

و از تضاعیف کلمات ظاهر گشت که مرکب ثانوی مستوثق التركيب، از جمله مرکبات امتزاجیه می باشد. و از کلام شیخ در بیان هندبائیّه بودن بعضی از انواع مرکب سلس نیز، مرکب به ترکیب امتزاجی مستفاد می گردد چه بعد از آن که مرکب مؤثق را ذکر نموده

۱. خلاصه مضمون کلام شیخ این است که بعضی از اجزای مرکبه آن است که ترکیبش، اول ترکیبی است که از عناصر اربعه شده است و به حسب حس، اجزای آن یکسان دیده می شود. پس به درستی که مزاجی که بر آن مرکب فایض گشته آن را یک چیز نموده است بر وجهی که ما گفتیم که مزاج می تواند اجسام مختلفه را یکسان نماید. یعنی به اعتبار اقتضای مزاج صورت نوعیه را که به سبب فیضان صورت نوعیه بر مرکب، همگی اجزای آن به حسب حس یکسان می گردند. و بعضی از اجسام مرکبه آن است که ترکیب آن بعد از ترکیب اول آن است یعنی ترکیب آن از مرکبی چند است که آنها مرکب از عناصرند مانند طلا بر مذهب جماعتی که گمان ایشان است که طلا مخلوق گشته است از زیبقی که متولد شده است اولاً به سبب امتزاج عناصر و تعلق مزاجی بر آنها پیش از مزاج طلا. و از کبریتی که حال آن در امتزاج و مزاج مثل حال زیبق است و بعد از آن امتزاج زیبق و کبریت، مزاجی که عبارت از مزاج طلا است فایض گشته است و مانند انسان که مرکب است از اخلاطی که مرکبند از عناصر و این مرکب ثانوی بر دو قسم است:

قسمی از آن است که امتزاج و مزاج ثانی در یکتا نمودن اجزای آن نزد حس مانند امتزاج اولی است مثل تریاقها و معجونات که مزاج آنها مقتضی فیضان صورت نوعیه اند.

و قسمی دیگر از مرکب ثانوی آن است که چنین نیست بلکه مرکب است از اجزایی چند که حق آنها این است که به حسب جنس و طبع یکسان نمی توانند گشت بلکه اجزای مرکب مذکور به اعتبار مزاج مختلف، و به حسب حس متباین و از یکدیگر جدا می باشند و اکثر جمادات و معدنیات از قسم اول اند. و اگر نباتات و حیوانات بلکه همگی آنها به اعتبار آنها از اجزای اعضاء مختلفه المزاج متباینه در حس، از قسم دوم اند.

گفته است:

و قد يكون دون الوثيق فيأتي^۱ المسبب المفرق أن يفرق مثل حال الرصاص فانه سرعة يترمد و يتكلس و ينفصل يابسة راسباً و رطبه متبخراً صاعداً بل كحال الخشب و قد يكون اقلق من هذا و اقل تلازماً و يكاد ان يكون خارجاً عن حد الامتزاج الى حدالتجاوز فيكون العصر سبباً متمكناً من تفريق مابين اصوله بل الطبخ بل الغسل^۲.

پس مرکب غیر موثق سلس را منقسم به دو قسم نموده و قسم دویم که ترکیب آن واهی تر است گفته که به سبب سستی ترکیب، نزدیک است که از مرتبه ترکیب امتزاجی بیرون رفته داخل مرتبه مرکب به ترکیب تجاوزی گردد.

پس مقتضای سوق کلام آن است که شق اول از مرکب سلس را از جمله مرکبات امتزاجیه داند چنانکه بر ارباب ذكاء پوشیده نیست.

و بر هر تقدیر چون دانسته شد که مراد از مرکب القوی، مرکب

۱. اساس: فیتاتی.

۲. بعد از آنکه شیخ، بیان مرکب وثیق التركيب را نموده این کلام را گفته و حاصلش این است که گاهی ترکیب اجزای مرکب با یکدیگر وثیق و مستحکم است. پس از سبب مفرق می آید که تفريق میانه اجزای آن نماید. مانند قلق که در هنگام تأثیر آتش در آن به زودی اجزای رطبه آن مستحیل به بخار شده صعود نمایند و اجزای یابسه آن منفصل و مایل به نشیب گردند. پس اجزای یابسه به تنهایی مانند خاکستر شود بلکه حال چوب، چنین است. و گاه هست که از امتزاج اجزای مرکب از این نیز سست تر است و نزدیک است که به اعتبار سببی، ترکیب اجزای آن از مرتبه امتزاج بیرون رفته به مرتبه تجاوز و همسایگی رسند. پس فشردن، سبب تفريق اجزای آن از یکدیگر می گردد بلکه از طبخ بلکه از غسل و شستن این فعل می آید.

ثانویه‌ای است که آمیختگی و امتزاج اجزای آن با یکدیگر، غیر موثق و سلس باشد به حیثیتی که هرگاه وارد بدن گردد حرارت و قوّتهای بدن، تفریق میانۀ اجزای آن نموده کیفیات اجزای مذکوره را بالفعل سازند و از اجزای مذکوره به سبب کیفیات مختلفه در بدن تأثیرات مختلفه ظاهر و حادث گردد.

پس ببايد دانست که مرکّب القوی منقسم است به سه قسم: [74b] اوّل اینکه حرارت طبع، قادر بر تفریق اجزای مختلفه آن از یکدیگر نباشد مانند بابونه؛ که گویند مرکّب است از جزوی بارد قابض و جزوی حارّ محلل. و اگر خورده شود این دو فعل مختلف از آن در بدن ظاهر می‌گردد. لیکن اگر در آب بجوشانند دو جزوی که صاحب این قوتند از یکدیگر جدا نگردند. یعنی چنان نیست که یکی از این دو قوّت در آب ظاهر شود و دیگری در ثفل آن بماند بلکه چنانکه در آب، هر یک از قوّت قبض و تحلیل هست در ثفل نیز هست. بلی اگر بیشتر بجوشانند این دو قوّت در آب بیشتر گردد و در ثفل کمتر، به یک نسبت؛ با آنکه اگر مبالغه در طبع نمایند و از ثفل آن هر دو قوّت بالکلیه زایل و مجموع در آب آن ظاهر گردد. و دویم آن است که در طبع، این دو جزو از یکدیگر جدا گردند لیکن به شستن جدا نگردند مانند عدس که گویند مرکّب است از جزوی بارد قابض حابس طبع و جزوی حارّ بورقی ملین طبع. و چون در آب، آن را به حد اعتدال بجوشانند جزو حارّ بورقی مسهل

آن از جرم آن جدا گشته در آب ظاهر گردد و جزو بارد قابض آن در جرم و ثقل آن بماند. پس اگر آب مذکور خورده شود اثر حرارت و تلیین از آن در بدن ظاهر شود. و اگر جرم آن خورده شود تبرید و حبس طبع نماید و عدس و پیاز و ترب نیز از این قبیل اند.

لیکن شیخ گفته است که باید که به آتش ملایم به قدر معتدلی جوشانیده شود تا آنچه گفته شد به عمل آید که اگر با آتش تند و بسیار بجوشانند جزو بارد قابض نیز به سبب شدت و دوام تأثیر حرارت آتش از جرم آن جدا گشته به آب داخل گردد.

و سیم آنکه در شستن اجزای آن از یکدیگر جدا گردند مانند کاسنی که مرگب است از ماده بارده مائیۀ ارضیه و از ماده لطیفه حاره. و ماده بارده، بسیار [75a] بیشتر از ماده حاره آن است. و ماده حاره آن به سبب زیادتی لطافت از ماده بارده آن جدا گشته و صعود نموده و بر سطح ظاهر برگهای آن منبسط و منفرش گشته است.

پس هرگاه آن را در آب بشویند خصوصاً اگر مبالغه در شستن آن نمایند اجزای حاره چون بر سطح ظاهر آن است و چندان آمیختگی با اجزای بارده آن ندارد به شستن جدا گردد و زایل شود. و اجزای بارده باقی ماند. پس تحلیل و تنفیذ و تفتیح سدد که آن افعال اجزای حاره کاسنی است، در این صورت از خوردن آن به عمل نیاید.

و لهذا به سبب شرع انورِ غرّای احمدی و ملت بیضای محمدی - علیه و آله من الصلوات اتمها و من التسلیات اکملها - منع از شستن برگ کاسنی واقع شده. و اطباء منع از شستن آن نموده‌اند. چه مطلب از خوردن کاسنی در اکثر مواضع، تبرید یا تفتیح و تحلیل است نه تبریدِ بحث. و مزیت آن بر سایر مبردات، جمع بین الخصلتین است. و چون این معنی دانسته شد سرّ بعضی از قوّتهای متناقضه که در بعضی ادویه هست ظاهر می‌گردد. مانند ترب که گویند هاضم اغذیه است لیکن منهضم نگردد چه در این صورت گوئیم که ترب مرگّب است از اجزای بورقیّه حارّه محله و از اجزای بارده غلیظه لزجه.

و چون خورده شود به سبب تأثیر قوای بدنیه و حرارت معده، در معده، اجزای آن از هم متفرق گردند و اجزای حارّه محله آن به سبب لطافت و سرعت انفعال از حرارت بدن زودتر از جزو بارد تأثیر در بدن نمایند.

پس اگر در معده غذای غیر منهضمی باشد اجزای حارّه مذکوره، اعانت طبیعت بر هضم آن غذا نمایند. پس صحیح است که ترب، هاضم غذا است. و به سبب لطافت اجزای حارّه مذکوره به زودی به اعضاء و عروق رفته به تحلیل روند. پس اجزاء بارده غلیظه لزجه آن به تنهایی در معده بمانند و بر حرارت [75b] و قوّتهای متعلقه به معده، هضم آن اجزاء به سبب غلظت و لزوجت، ناگوار باشد و بدین سبب حق است که تُرب غیر منهضم است.

و گاه باشد که بعضی از اجزای مرگب القوی، حارّ و در نهایت لطافت و قلّت باشد و بعضی دیگر در غایت برودت و نسبت به اجزای حارّه، مقدار آن بسیار باشد. و به این جهت اثری چند از آن مرگب، هرگاه از خارج بدن به عنوان ضماد و غیر آن استعمال نمایند ظاهر گردد که مخالف اثری باشد که اگر خورده شود از آن ظاهر گردد مانند گشنیز و پیازچه.

گشنیز اگر خورده شود برودت عظیمی از آن ظاهر شود به مرتبه‌ای که گویند دو وقیه آب آن را چون بیاشامند به سبب زیادتی تبرید در مرتبه ادویه قتّاله بُود. و چون از خارج بدن به طریق ضماد و طلا، استعمال نمایند ماده‌های غلیظه بارده را مانند خنازیر به تحلیل برد که جز از حرارت، این فعل نتواند صادر شد.

و سبب در آن این است که اجزای حارّه‌ای که در گشنیز است قلیل و در کمال لطافت‌اند. و در صورتی که گشنیز از داخل بدن وارد گردد و حرارت بدن در آن تأثیری نماید به سبب شدت و قوّت حرارت در باطن، پیش از آنکه اجزای حارّه آن در بدن تأثیری نمایند به تحلیل روند و اجزای بارده رطبه آن به تنهایی باقی بمانند و نهایت تبرید از آن اجزاء ظاهر گردد. و چون از خارج بدن استعمال نمایند چون حرارت بدنی در خارج بدن ضعیف و چندان قوتی مانند باطن بدن ندارد که قادر بر تحلیل اجزای حارّه گشنیز باشد و اجزای حارّه مذکوره به سبب لطافت به تنهایی بیشتر از

اجزای بارده در بدن نفوذ نمایند و به ماده غلیظه که در بدن باشد رسیده به تحلیل برند.

و اگر قلیلی از اجزای بارده، بعد از اجزای حارّه محله، نفوذ نماید به سبب قبض، تقویت عضوی که محل ماده [76a] مذکوره نماید که من بعد قبول انصباب ماده دیگر ننماید خصوصاً اگر چیزی از ادویه بارده مناسبه مانند آرد جو به آن ممزوج نمایند که فعل آن در تقویت، اقوی گردد.

و همچنین است پیاز که اگر از خارج استعمال نمایند در اورام و دما میل باعث انفجار تقریح^۱ گردد. و اگر تناول نمایند در اندمال و التحام قروح امعاء و احشاء، نافع است.

و سبب در این نیز قریب است به آنچه در گشنیز گفته شد. زیرا که گوئیم که پیاز مرگب است از دو جزو:

یکی حارّ حادّ جالی که به سبب کثرت جلاء و حدّت، مقرّح^۲ است.

و دیگری معتدل لزج مغرّی که سبب اندمال قروح است. لیکن چون جزو حارّ حادّ مقرّح آن، در کمال لطافت و قلّت است در هنگام تأثیر حرارت قویه باطنیه، زمانی که مصدر اثری گردد باقی و ثابت نتواند بود؛ بلکه پیش از ظهور اثری از آن، به تحلیل رود و

۱. اساس: تقریح.

۲. اساس: مفرح.

جزو معتدل مغری^۱ آن باقی مانده، سبب اندمال قروح باطنی گردد. و چون حرارت، در ظاهر بدن، قوّتی ندارد که سبب^۲ به تحلیل جزو حارّ آن گردد پس جزو حارّ باقی مانده و اثری که لازم حدّت و جلاء که عبارت از تقریح است به عمل آید.

و چون دانسته شد که از جمله انواع مرگب القوی، ادویه‌ای‌اند که ترکیب آنها ترکیب تجاوری است؛ سرّ، آنکه بزرقطونا هرگاه ناکوفته خورده شود اثر تبرید از آن ظاهر شود و ضرری از آن به وقوع نیاید و چون کوبیده آن قدری خورده شود احداث حرارت عظیمی نماید. و بسا باشد که به سر حد هلاک رساند و از این سبب کوبیده آن را از جمله سموم شمارند. چه گوئیم که بزرقطونا، مرگب است از اجزای بارده لعابیه و اجزای حارّه مقرّحه. لیکن اجزای مذکوره با یکدیگر آمیختگی امتزاجی ندارند بلکه اجزای حارّه حادّه در وسط و اجزای بارده لعابیه آن، سطح ظاهر اجزای حارّه [76b] آن را فرو گرفته‌اند. و چون ناکوبیده خورده شود اجزای لعابیه مذکوره نگذارند که اثری از اجزای حارّه ظاهر گردد بلکه موثر در بدن همین اجزای بارده گردند.

و چون لعابیت، علّت زلق می‌گردد پیش از آنکه ظاهر آن اجزای لعابیه زایل گردند از بدن دفع می‌گردد. و هرگاه کوبیده خورده شود اجزای حارّه آن از استتار در تحت اجزای لعابیه، رهایی یافته حرارتی در کمال قوّت از آن ظاهر گردد که در بعضی از احیان

به هلاکت انجامد و به همین سبب بزرقطنای کوبیده را چون در اورام ضماد نمایند علت نضج و تفجیر گردد.

و مخفی نماند که معروضیت مرگب القوی مراتب کیفیات را از اعتدال وصلی آن، به کیفیتی از کیفیات چهارگانه تا به درجه‌ای که دواى بسیطه را ممکن است در مرض امکان است. چه ممکن است که مرگب القوی معتدل باشد و اعتدال آن بر دو نحو متصور است: یکی آنکه هر یک از دو جزوی که مرگب القوی، مرگب از آنها است معتدل باشند به معنی که در اعتدال دواء مذکور شد پس ناچار مرگب از این دو جزو معتدل باشد.

و دویم آنکه هر یک از آن اجزاء، کیفیت غالبی باشد لیکن اثر هر یک در بدن، معتدل در درجه مساوی درجه اثر جزو مخالف باشد. یعنی اگر اثر احد جزوین در بدن معتدل، تحریف به یک درجه از برودت باشد اثر جزو دیگر تحریف، به یک درجه حرارت باشد. و بر این قیاس و در این صورت نیز مرگب از هر دو جزو را به اعتبار تکافوی تأثیر اجزای آن، معتدل گویند. ولیکن مرگب القوای معتدل به قسم اخیر، کیفیت تأثیر آن در بدن مختلف می‌باشد. چه اگر اثر هر دو جزو آن در یک عضو و در یک زمان باشد به سبب تعدیل اثر هر یک، اثر دیگری را اثری از آن نیز مانند قسم نخست در بدن به منصه^۱ ظهور نرسد. [77a]

۱. اساس: منصبه.

و اما اگر اثر هر جزوی به سبب خصوصیتی، در عضوی ظاهر گردد و یا اینکه به سبب لطافت و سرعت احد جزوین و غلظت لزوجت جزو دیگر در یک عضو نیز تأثیر یکی مقدم بر تأثیر جزو دیگر افتد آثار مختلف از معتدل مذکور، ممکن الظهور است. لیکن چون مزاج مجموع بدن، معتدل به اعتبار تکافوی آثار مختلفه مذکوره مرکب القوای معتدل مفروض در اعضاء، از اعتدال منحرف نگردد آن را معتدل نامند.

و اگر نسبت دو جزوی که مرکب القوی، مرکب از آنها است به یکدیگر به حسب تأثیر در بدن معتدل به عنوانی تساوی نباشد بلکه تأثیر احدهما بیشتر از اثر صادر از دیگری باشد و مزاج مرکب مذکور، به کیفیت غالبه صادره از آن جزو، مایل خواهد بود. و فرض تحقق درجاتی که در مزاج دوای بسیط غیر معتدل مذکور شد در این قسم از مرکب القوی نیز می توان نمود.

و چون این مراتب دانسته شد بیاید دانست که مرکب ترکیب امتزاجی که مزاج آن موجب فیضان صورت نوعیه مرکب گردد خواه آن مرکب، مرکب القوی باشد و خواه مرکب بسیط؛ در حین فیضان مزاج و صورت نوعیه بر آن مرکب، کیفیات اولیه اجزای آن باطل گردند.

چه مزاج لاحقه چنانکه دانسته شد بر همگی اجزای مرکب فایض و قایم می گردد. و محال است که هر جزوی از اجزای

آن متکّیّف به دو کیفیت باشد و آنها صورت نوعیه اجزای آن مرکّب، باقی می ماند. چه اجتماع چند صورت نوعیه در جسمی، امتناع ندارد لیکن صور نوعیه نخست اجزاء به سبب حلول صورت ثانیّه؛ از حس، مستور می گردند و همگی این مطالب در کلام حکماء خصوصاً شیخ مذکور و مبرهن است.

پس اگر به سببی از اسباب، صور و امزجه لاحقّه باطل گردند صور مستوره اجزاء ظاهر شوند و مقتضای صور سابقه از امزجه و کیفیات باطله، عود نمایند. [77b]

پس اگر مرکّب مذکور، مرکّب القوی باشد چون وارد بدن گردد و به سبب تأثیر حرارت غریزیه و قوای طبیعیّه بدنیه در آن، صورت نوعیه لاحق و مزاج ثانویه آن باطل گردند صور مستوره اجزاء ظاهر و کیفیات مزاجیه باطله آنها - به سبب اقتضای صور ظاهره^۱ سابقه و رفع صورت لاحقّه مانع - عاید گردند

پس هریک از صور مذکوره سابقه اجزاء به توسط کیفیات عایدّه آنها تأثیری در بدن نمایند. پس آثار مختلفه از آنها در بدن، ظاهر و حادث گردد.

اگر گویند که صور اجزای مرکّب القوی، ملزوم کیفیات مزاجیه آنهایند؛ چه اجزای مرکّب القوی هریک مرکبی اند و در مرکّبات صور، تابع امزجه می باشند پس در هنگام بطلان امزجه، اجزاء صور

اینها نیز باطل گردند پس نتوانند که اعادهٔ امزجهٔ باطله اجزاء نمایند. گوییم که انتفای امزجه، مستلزم انتفای صور است، اگر مانعی از انتفای صور، و جابری بر حفظ آنها نباشد و در مرکب القوی چنین نیست. چه صورت نوعیهٔ ثانیهٔ حالیه، در مجموع مرکب مذکور، مانع از تفرّق اجزای آن از یکدیگر و بطلان صور آنها است. پس در حین بطلان امزجه، اجزاء صور آنها به سبب حفظ صورت نوعیهٔ مرکب القوی مر آنها را، باقی می‌مانند لیکن مستورند. و چون صورت نوعیهٔ مرکب مذکور باطل گردد صور اجزاء ظاهر، و مقتضی عود امزجهٔ آنها می‌گردند بلکه در هیچ مرکبی، صور اجزای آنها باطل نگردند خواه اجزاء بسایط اربعه باشند خواه مرکب از بسایط.

و شیخ به این معنی در شفا و غیر آن تصریح نموده است. چه اگر صور اجزای مرکب در حین ترکیب باطل گردند کون، مرکب از فساد اجزاء خواهد بود در ترکیب.

و چون به اعتقاد حکما مادهٔ همگی اجسام بسیطه و مرکبات، از آنها متحد است [78a] و تغایر آنها از یکدیگر، به اعتبار صور نوعیهٔ آنها است، پس اگر صور اجزاء در مرکبات، باطل گردند و صور نوعیهٔ مرکبات بر موالی جزء حلول نمایند جسم حادث، بسیطی دیگر خواهد بود نه مرکب. و عدد بسایط منحصر در چهار نخواهد بود بلکه حصر بسایط در عددی خاص، ممتنع می‌گردد.

اگر گویند که بر تقدیر بقای صور، اجزای مرکب القوی و ظهور

آنها در هنگام بطلان صورت مرکب القوی' نشاید که صور اجزاء، سبب عود کیفیات آنها گردند؛ چه اجزای مرکب القوی، چون هر یک مرکبی اند و در مرکبات، امزجه مقتضی صور می باشند نه صور مقتضی امزجه اند چنانکه گذشت پس نشاید که صور، علت اعاده امزجه گردند.

گوییم که در مرکبات، چنانکه امزجه. مقتضی حدوث صورند همچنان صور نیز مقتضی وجود و بقای امزجه اند لیکن در اوّل کون چون وجود امزجه، مقدم بر وجود صور است اسناد تابعیت را به صور، و متبوعیت را به امزجه داده اند و اما در صورتی که بعد از حدوث مرکب به سببی امزجه باطل گردند و صور باقی باشند، بعد از رفع مانع؛ صور باقیه، مقتضی عود امزجه باطله گردند پس امزجه مذکوره عود نمایند.

باب دهم

در بیان خاصیت و معنی اجسام ذوالخاصیه

بباید دانست که شیخ، خاصیت را در ادویه قلبیه از افراد طبیعت شمرده است. و گاهی گفته است که حاصلش این است که میان طبیعت و خاصیت، عموم و خصوص مطلق است و طبیعت اعم است از خاصیت. و تعریف طبیعت به اینکه مبدأ است بالذات از برای حرکت و سکون ذاتی و سایر افعال، آن چیزی که آن مبدأ در آن چیز می باشد بر خاصیت نیز صادق می آید لیکن نزد عوام، طبیعت مباین و غیر طبیعت است اما در حقیقت، حقیقت خاصیت و طبیعت [78b] متحد است.

پس به درستی که در ماده، که موضوع اجسام طبیعیۀ عنصریه است بعضی از قوتها اولاً در حالت بساطت اجسام موجود است

مانند قوَّت‌ها و کیفیت‌های بسایط اربعه، و بعضی از قوَّت‌ها بعد از ترکیب به سبب استعداد مزاج آن مرکب مر آن قوَّت را عارض می‌گردد مانند جذب مغناطیس^۱ آهن را. خواه آنکه گوییم که همگی استعدادات در هیولی هست لیکن بعضی از صور نوعیه چون در آن حلول نماید مانع از بعضی استعدادات آن گردد.

و هرگاه صورتی دیگر که صورت اوّل را باطل کند در آن حلول نماید و به بطلان صورت باطله ممانعت آن نیز مر آن استعداد را باطل گردد پس استعداد باطله در آن هیولی، عود نماید چنانکه مذهب بعضی است.

و خواه اینکه گوییم در هیولی، همگی استعدادات نیست بلکه بعضی از صور چون در هیولی حلول نمایند افاده بعضی از استعدادات که در هیولی نبوده نمایند چنانکه مذهب بعضی دیگر است. و بر هر تقدیر، در هنگام ترکیب و حلول صورت نوعیه خاصی هر جسمی را اصل استعداد بعضی از قوَّت‌ها بنابر مذهب اخیر یا عود و اکمال استعداد بعضی از قوَّت‌ها بنابر مذهب اوّل در ماده آن جسم متحقق گردد.

فیض جناب اقدس الهی، بر هر مستعدی قوتی را که استعداد آن دارد فایض می‌سازد. و چنانکه اگر کسی سؤال از جهت^۲ سوزانیدن

۱. اساس: مغناطیس.

۲. اساس: لزجت (۹).

آتش نماید. و در جواب گوید که سوزانیدن آتش را، سبب بودن قوّت سوزاننده در آن است که عبارت از حرارت است کسی به مجیب نمی گوید که جواب را نمی دانست و جاهل به جواب بود. همچنین اگر کسی از جهت جذب مغناطیس^۱ آهن را سؤال کند و در جواب گویند که سبب در آن، بودن قوّت جذابه‌ای است در مغناطیس^۲. جواب حق است و کسی اسناد جهل به مجیب نمی تواند داد. [79a]

و چنانکه کسی می داند که آتش به قوّت محرقه‌ای که عبارت است از حرارت می سوزاند عالم به حقیقتِ حال است. همچنین کسی که بداند که مغناطیس^۳ به قوّت جذابه‌ای که در آن هست جذب آهن می کند و طبع این قوّت آن است که جذب کند همچنانکه طبیعت حرارت، سوزانیدن است عالم و دانا است به حقیقت قوّت مغناطیس^۴ و جاهل نیست در آن، لیکن قوّت محرقه، مشهور است و نامی دارد که آن حرارت است و قوّت مغناطیسی^۵ نامی و شهرتی ندارد. و اسم داشتن و مشهور بودن، سبب معلومیّت معنی و حقیقت چیزی نمی شود. چنانکه غرابت و بی نامی سبب جهل حقیقت و معنی امری نمی گردد. بلی عوام، قانع به این جواب نمی گردند چه ایشان را گمان چنان است که هر فعلی که هست سبب آن حرارت یا

۱. اساس: مقناطیس.

۲. اساس: مقناطیس.

۳. اساس: مقناطیس.

۴. اساس: مقناطیس.

۵. اساس: مقناطیسی.

برودت یا رطوبت یا یبوست یا خفّت یا ثقل یا حرکت یا امثال این امور است.

و چون فعلی را ببینند که منسوب به این امور نیست پندارند که سبب آن مجهول است. و حال آنکه چنین نیست که معلومیّت اسباب و مبادی افعال علم به این امور باشد بلکه علم به سبب و مبدأ هر فعلی آن است که دانسته شود که این فعل از قوّت طبیعی است یا از قوّت نفسانی است یا از قوّت عقلی است یا از قوّت عَرَضی است. و در مغناطیس^۱ و اشباه آن، افعال خواص ظاهر شد که از طبیعی است پس معلومیّت آن معلوم و مجهولیّت آن از جهل است.

و اما اینکه ما ندانیم که چرا این قوّت در این جسم هست و در جسم دیگر نیست. این جهل به امری و معنی دیگر است نه جهل به حقیقت این قوت. و ندانستن ما این معنی را بر دو قسم است:

یکی نظر به سوی مبادی فعّاله است یعنی آن که نمی دانیم که چه چیز است که مبدأ این قوّت است و چه حالت است در آن مبدأ که در آن حالت افاده این قوّت می نماید و این جهل [79b] خصوصیتی به خاصیت دیگر ندارد چه مبدائی را که افاده طبیعت در اجسام می نماید نیز نمی دانیم.

و دویم نظر به سوی قابل^۲ است. یعنی که نمی دانیم که به چه جهت و سبب، این جسم خاص مستعد قبول این قوّت گشته است نه

۱. اساس: مقناطیس.

۲. اساس: قایل (?).

جسمی دیگر. و این جهل نیز مخصوص به خاصیت نیست بلکه در سایر امور مانند روایح و الوان و قوّتهای نفسانیه نیز جاری است. زیرا که نمی‌دانیم که چه سبب است که جسم خاص، قابل رنگی یا بویی خاص گشته یا قابل نفسانیه گشته و جسمی دیگر نگشته. بلی چیزی که می‌دانیم این است که وجود این امور از مبادی فعّاله آن است که سبب وجود آنها جناب اقدس الهی است و سبب اختصاص بعضی از اجسام به قبول بعضی از امور به سبب استعداد ماده آن جسم است به استعداد خاصی از برای قبول آن حالت. و استعداد مذکور تابع است مر مزاج خاصی را در آن جسم که آن مزاج تابع مقادیر بسایط آن جسم است.

و علم به مقادیر بسایط هر مرگبی طبیعی، مادامی که در عالم کون و فساد ما را میسر نیست پس جهل ما به سبب وجود این قوّت در مغناطیس^۱ عجب تر است از ندانستن ما. جهت آنکه این جسم چرا استعداد حُمَرَت یا صُفَرَت دارد نیست. بلی این امور چون معتاد و مشهورند نفوس از پرسیدن اسباب آنها غافلند و تعجب نمی‌نمایند.

و قوّت مغناطیس^۲ به سبب ندرت و غرابت، سبب تعجب و تفکر افتادن مردم و تفحص نمودن از سبب آن می‌شود. و اگر آتش کمیاب می‌بود و از شهرهای دور آن را می‌آوردند هر آینه مردم، خاصیت

۱. اساس: مقناطیس.

۲. اساس: مقناطیس.

آن را مقدم بر همهٔ خاصیتها می‌داشتند و بحث از سبب خاصیتی که در آن است بیشتر از بحث از اسباب سایر خاصیتها می‌کردند چه افعالی که از آتش صادر می‌گردد، [80a] بسیار عجیب است و چگونه چنین نباشد. و حال آنکه در تاریکی‌ها چون آتش را بیاورند دیدن چیزها از شکل و رنگ و غیر آن که در حالت ظلمت ممکن نباشد میسر گردد. و به حاسهٔ لمس با آن ملاقات نمی‌توان نمود و به سمت فوق متصاعد می‌گردد. و بعضی از اجسام را که به حسب ثقل و خفّت آن جسم و به حسب قلّت و کثرت آتش تواند بالا و به سمت فوق بَرَد می‌برد. و از اندکی از آن در اندک زمان، بسیاری از آن متولّد می‌گردد و به هر چیزی که می‌رسد آن را فاسد و مستحیل به جوهر خود می‌سازد.

و در این مقام شیخ، قَسَم به عمر خود خورده است و گفته است که به درستی که خواص آتش بسیار عجیب‌تر است از جذب مغناطیس^۱ آهن را از سایر خواص اشیاء، لیکن شهرت در بسیار دیدن آتش، تعجب را از افعال آن و بحث را از سبب آن افعال ساقط نموده است و ندرت فعل مغناطیس^۲ موجب تعجب و داعی بر بحث از سبب آن گشته است. پس بالجمله، خاصیت قوّت و طبیعی است که یافت می‌شود از فیض جناب اقدس الهی^۳ در بعضی از اجسام

۱. اساس: مغناطیس.

۲. اساس: مقناطیس.

۳. اساس: آلهی.

مرکبه از عناصر، به سبب داشتن آن جسم مزاجی خاص را که مزاج مذکور تابع استعدادی خاص در آن جسم است همین است سخن به حسب تحقیق در معنی و تحقیق خاصیت.

و اما آنچه متعارف و منقاد و جمهور است در حقیقت خاصیت آن است که خاصیت مباین و غیر طبیعت است.

و خاصیت را تعریف نموده‌اند به اینکه قوتی است در بعضی از اجسام متکونه از عناصر به سبب امتزاج آنها با یکدیگر که صادر می‌شود از آن قوّت، در جسمی دیگر فعلی که غیر از افعالی است که صدور آنها از طبیعت معتاد است.

و در تعریف طبیعت گفته‌اند که قوتی است که به سبب آن قوّت، اجسام بسیطه، افعال خود را بالذات می‌کند.

و به این معنی، جمهور و آنانی که فکر ایشان ضعیف است رفته‌اند. و اما آنچه [80b] در باب مغناطیس^۱ گفته‌اند که به سبب حرارت مغناطیس^۲ است یا به سبب برودت آن یا به سبب بودن نفسی در آن یا به سبب بیرون آمدن اجسامی شبیه قلابها از آن یا به سبب مشاکلت و مشابَهت طبع آن با طبع آهن یا به سبب بودن خلّایی در آن جذب آهن می‌نماید به درستی که باطل است و بطلان آن به اندک سعی ظاهر می‌گردد.

این بود خلاصه کلام شیخ به اندک تغییری در تقدیم و تأخیر

۱. اساس: مقناطیس.

۲. اساس: مقناطیس.

بعضی از عبارات آن به سبب اقتضای سیاق کلام فارسی مر آن را. و چون این مراتب دانسته شد ببايد دانست که تحقیق مقام و تلخیص مرام این است که افعالی که از اجسام مرکبه، صادر می‌گردد: یا مماثل کیفیات اولیّه مزاجیه آنها است که آن، تسخین و تبرید و ترطیب و تییس است.

و یا مستند به آنها است مانند تحلیل و تلطیف و تجفیف^۱ و امثال آن از افعالی که گذشت.

و یا آنکه افعال صادره از اجسام به حسب ظاهر، مناسبتی به کیفیت مزاجیه آنها ندارد که به آن کیفیت منسوب ساخته و این قسم اخیر یا چنان است که مخالفتی از مزاج آن مرکب بالفعل مذکور، انتزاع نمی‌توان نمود.

مانند آنکه گویند که حجرالنسر را اگر در پوستی پیچند و بر ران چپ زن در هنگام طلق بندند سبب سهولت ولادت گردد. یا آنکه اگر آن را به خیاطه سرخی از حامله آویزند مانع سقط گردد و امثال آن از خواص اشیاء.

و یا آنکه مزاج مرکب به حسب ظاهر، مخالف فعل مذکور است مانند تریاق فاروق که رفع سم افعی که در کمال حرارت است می‌نماید و حال آنکه مزاج آن حارّ است. پس به اعتبار معاونت مزاج آن به حسب ظاهر، مزاج سم افعی را مخالف فعل خود در رفع

سم مذکور است.

و بر هر تقدیر در قسم اخیر خواه مزاج آن سم مخالف فعل آن باشد و خواه نباشد چون به حسب ظاهر مستند به مزاج مرکب مذکور نشاید بود پس آن را به قوتی دیگر منسوب ساخته‌اند و آن را خاصیت نامیده‌اند. [81a]

و حاصل تحقیق شیخ در این مقام آن است که عوام، قدرت مذکور را غیر طبیعت می‌دانند زیرا که طبیعت را قوتی می‌دانند در بسایط، که افعال متعارفه معتاده از آن بالذات صادر گردد و فعل خاصیت، غیر معتاد است و در مرکبات پس غیر طبیعت باشد. و این اعتقاد ناشی از ضعف فکر ایشان است چه هر قوتی در اجسام که فعلی از آن صادر گردد تعریف طبیعت بر آن صادق می‌آید و آن را طبیعت می‌گویند خواه آن جسم مرکب باشد و خواه بسیط و فعل مذکور خواه معتاد و مشهور باشد و خواه غیر معتاد و نادر باشد. پس افعال خاصیت نیز از افعال طبیعت است و خاصیت غیر طبیعت چیزی نیست.

و مخفی نماند که شیخ استناد افعال خواص را به قوت مغایر صورت نوعیه داده است چنانکه کلام منقول از ادویه قلبیه صریح است در آن و قوم فعل خاصیت را مستند به صورت نوعیه ساخته‌اند چنانکه کتب ایشان مشحون به آن است. و سبب در اصطلاح قوم این است که صورت نوعیه یا مفید

استعداد ماده است مر قبول قوّت مذکوره را و یا مکمل استعداد مذکور است. پس صورت را از قبیل سببیت در وجود و تحصّل قوّت مذکوره دخیلی هست. پس به این سبب استناد فعل صادر از قوّت را به صورت داده‌اند چه تسمیه سبب به اسم مسبب، امری است شایع به آنکه مفید بودن صورت نوعیه مر قوّتها را در اجسام. هر چند که شیخ در این رساله تصریح ننموده لیکن در کتب دیگر او مصرح به است با آنکه در این رساله نیز ابایی از آن ندارد چه در آنجا گفته است که بعضی از مبادی که وجود آن مبادی از فیض الهی است مفیض قوّت مذکوره‌اند ممکن است که مراد از مبادی صور نوعیه باشد.

و بنابراین سبب صورت مر قوّت را [81b] اکمل و اظهر و وجه اصطلاح قوم در انتساب فعل قوّت به صورت پایین و اجلی می‌گردد.

باب یازدهم

در بیان عوارض نفسانیه و عدد آنها و معنی هر یک از آنها و
سبب حدوث و عروض آنها مر نفس را و تفرقه آنها از سایر صفات و
عوارض نفس

چون اطباء از جمله حالاتی و صفاتی که عارض نفس می‌گردند
بعضی را که فرح و غم و غضب و فزع، و هَمّ و خجل^۱ باشد به سبب
خصوصیاتی چند که دانسته خواهد شد از سایر احوال و صفات
نفس، مفروز ساخته و بیان نموده‌اند و عروض عوارض مذکوره و
نفس را مستلزم به حس بعضی از حالات در روح قلبی و قوّت
قائمه به آن می‌باشد پس ذکر عوارض مذکوره مناسب سوق این
رساله است با آنکه اکثر تأثیرات ادویه به اعتبار تقویت و تفریح^۲

۱. اساس: حجل.

۲. اساس: تقریح.

است.

پس علم به حقیقت فرح و اسباب و لوازم آن پیش از ذکر ادویه قلبیه ضرور است. و چون در دانستن حقیقت فرح و اسباب و لوازم آن دانستن حقایق و سایر عوارض مذکوره دخیلی دارند خصوصاً که علم به آن به اعتبار تضاد آن در حقیقت و اسباب و لوازم با فرح وسیله و طریقی از وسایل و طرق علم به حقیقت فرح است. لهذا بنای این باب را به بیان عوارض مذکوره گذاشت.

بباید دانست که عوارض مذکوره به اعتقاد حکماء صفات و کیفیاتی چندند که عارض نفس می‌گردند به سبب ادراک نفس به وساطت بعضی از قوتها که آلهای اویند امری نافذ یا ضار یا مرگب از نفع و ضرر را که تابع یا مصاحب می‌باشد^۱. عروض آن کیفیات مر نفس را حرکت روح قلبی به خارج یا به داخل یا به هر دو جهت و سبب حرکت روح قلبی در هنگام عروض عوارض مذکوره نه ارواح دیگر آن است که نفس:

اولاً از جمله اجزای بدن متعلق به روح قلب است و به وساطت تعلق آن به روح قلبی به سایر [82a] اجزاء و اعضای بدن متعلق

۱. در حاشیه نسخه چنین آمده است: سبب تردید در اینکه روح قلبی یا مصاحب یا تابع عروض عوارض مذکوره است این است که هر چند عروض عوارض مذکوره سبب حرکت روح است و حرکت روح به حسب رتبه و با ضارّ موجب و تابع است. لیکن گویند که حرکت روح در زمان وجود مقارن وجود بعضی از عوارض است مانند فزع و غضب و در بعضی مؤخر است مانند غم و فرح.

می‌گردد.

و این معنی در کتب حکمیه و طبیه مذکور است. پس هرگاه عروض امر مر نفس را که مقتضی حرکتی در بدن باشد روح قلبی به حرکت، اولی و احری خواهد بود.

و مراد از حرکت روح قلبی، حرکت آن اولاً و بالذات است. و اگر نه سایر ارواح به سبب آمیختگی آنها با روح قلبی در بدن به مشایعت و متابعت حرکت آن، حرکت می‌نماید. و سبب حرکت روح در حین عوارض مذکوره حرکت، قوتی است که قایم به روح است، چه در حین عروض عوارض مذکوره مر نفس را شبیه و مانند میل به حرکت حالتی مر نفس را به جهاتی که مفصلاً مذکور می‌گردد عارض می‌گردد.

و همین حالت است که از آن تعبیر به کیفیت شوقیه به حرکت نمایند. و چون نفس را به حرکت اینیه متصور نباشد پس قوت‌های بدنیه که در افعال، آلات نفس اند در آن حالت، حرکتی که مقتضای آن حالت نفس باشد نمایند و چون ارواح، محال قوت‌ها نمایند ناچار به حرکت قوت‌ها حرکت نمایند. و قومی^۱ از حرکت قوت‌ها که آلت نفس‌اند به عنوان مجاز، تعبیر به حرکت نفس نمایند. و در حین عروض عوارض مذکوره اسناد حرکات را به نفس دهند.

و اقسام عوارض چنانکه علامه از مسیحی نقل نموده منحصر

در شش چیز است:

اوّل غضب است و آن کیفیت نفسانیه‌ای است که مصاحب عروض آن مر نفس را می‌باشد حرکت روح قلبی به خارج بدن از برای طلب انتقام.

و سبب عروض کیفیت مذکوره مر نفس را ادراک نفس است مر امر منافری را که قادر بر دفع آن امر بوده باشد. پس کیفیت شوقیه به سوی دفع آن امر و انتقام از آن عارض نفس می‌گردد.

چنانکه گفته شد در این هنگام قوّت‌های نفس که در افعال آلات اویند به خارج بدن از برای [82b] طلب انتقام حرکت می‌نمایند. و چون قوّت‌های صور با هیئتهای ارواح‌اند، پس ارواح^۱ نیز ناچار حرکت به ظاهر بدن و اعضاء می‌نمایند.

و چون مرکب ارواح، دم است و حرکت را کب مستدعی حرکت مرکوب است و طبیعت نیز از بیم تحلیل و فنای روح، ماده را که ممدّ و معاون روح باشد که آن دم است به رفاقت روح تحریک فرماید پس به این دو سبب دم نیز در وقت غضب به ظاهر اعضاء بدن حرکت نماید.

و از آن است که در هنگام عروض غضب حالاتی که دلیل غلبه خون است در ظاهر بدن پدید گردد مانند سرخی چشم و برآمدگی در آن که اطباء آن را جحوظ گویند. و پُری رگها که اطباء آن را

۱. اساس: + پس ارواح.

دروز نامند.

و قرشی گوید و علامه نیز تصدیقش نموده که چون در حین غضب باید قوّت قوی باشد که قادر بر انتقام باشد و دم قلبی را نیز غلیانی عارض می‌شود پس به سبب میل ارواح به ظاهر نشاید. و کم اتفاق افتد که بر باطن آن قدر برودت مستولی گردد که سبب عروض غشی گردد و فکیف که به موت انجامد.^۱

دویم از عوارض نفسانیه، فرح است. و آن کیفیتی که عارض نفس می‌گردد به سبب ادراک آن امر نافع لذیذ را، پس کیفیت شوقیه به سوی اتحاد و دریافتن آن امر ملذّ عارض نفس گردد. و تابع عروض کیفیت مذکوره می‌باشد، به جهتی که گفته شد حرکت قوّت و روح قلبی به ظاهر بدن به جهت ادراک آن لذیذ^۲. و چون غلیانی دم، قلبی را در هنگام عروض فرح نمی‌باشد پس وجود و قوّت حرارت در باطن ضرور نیست.

پس هرگاه امر مفرح قوی و فرحی مفرط، عارض گردد گاه باشد که به سبب کثرت و افراط میل روح و حرارت و دم به ظاهر و باطن بدن و تجویف قلب از روح و حرارت به مرتبه‌ای خالی گردد که برودت بر باطن بدن و قلب مستولی گشته غشی [83a] عظیم عارض گردد و بعضی احيان به موت انجامد.

۱. در حاشیه نسخه آمده است مسیحی در کتابی که آن را مائه مسیحی گویند گفته که فزع و حرارت و فرح شدید در حین حدوث باعث تحلیل قوّت می‌گردند و غضب بعد از سکون علّت تحلیل قوّت می‌گردد.

۲. اساس: لذیذ.

سیم از عوارض نفسانیه، فزع است. و آن کیفیتی است که عارض نفس از ادراک وقوع امری موزی گردد که آن امر موزی مقدور الدفع نباشد خواه وقوع آن امر واقعی نباشد و خواه تخیلی. پس کیفیت شوقیه به گریز و دوری از آن امر، عارض نفس می‌گردد و تابع عروض کیفیت مذکوره می‌باشد، حرکت روح قلبی به باطن بدن و معدن آن که قلب است از بیم ملاقات آن امر موزی.

و هرگاه امر مخوف موزی، قوی باشد و خوف و فزعی قوی عارض گردد گاه باشد که از شدت میل و حرکت روح قلبی به باطن و معدن خویش، به مرتبه‌ای روح در قلب متراکم و مزدحم گردد که حرارت به سبب کثرت اجتماع روح در باطن به مرتبه‌ای قوی گردد که تنسم به تنفس، وفاء به ترویج و تعدیل روح ننموده اختناق و احتراق، عارض روح گشته غش عظیم یا موت، طاری گردد.

چهارم از کیفیات نفسانیه غم است. و آن کیفیتی است که عارض نفس می‌گردد و از ادراک امری موزی که واقع شده باشد و تابع عروض کیفیت مذکوره است حرکت روح قلبی به باطن به سبب تنفر از ملاقات آن امر موزی و عروض این کیفیت نیز مر نفس را اگر به درجه افراط رسد به جهاتی که در فزع گفته شد به غشی با موت رساند.

پنجم از عوارض نفسانیه هم است و آن کیفیتی است که عارض نفس می‌گردد از ادراک حدوث امری که در آن هم خیر متصور و

هم شرّی متوقع باشد.

پس حالتی مرگب از خوف و رجاء، عارض نفس گردد. پس گاهی که تصور خیریت آن امر غالب گردد کیفیت شوقیه به سوی ملاقات آن در نفس حادث شود پس روح قلبی به سببی که مراً دانسته شد میل به ظاهر بدن نماید. و گاهی که تصور شرّیت آن امر غالب گردد شوق به مبادت وجدانی [83b] از آن در نفس به هم رسد پس روح قلبی به معدن و باطن حرکت نماید. و به سبب عروض حالات مختلفه مر نفس را و حرکات متضاده مر روح را در هم گفته‌اند که هم، جهاد فکری است.

ششم از عوارض نفسانیه خجل است. و خجالت، کیفیتی است که گویا مرگب است از فرح و فزع، که عارض نفس می‌گردد از ادراک امر مخجل.

و امر مخجل امری است که از ادراک آن نفس را اولاً انقباضی عارض گردد مانند حالتی که از تصور امر مخوف عارض می‌گردد. پس روح قلبی در این وقت، میل و حرکت به باطن نماید لهذا عوارضی شبیه به عوارض فزع از صُفَرَت رنگ و انقباض رو عارض گردد.

و بعد از آن زمانی، سبب تنبیه و تشجیع قوّت فکریه و عقل مر نفس را و تحقیر آن امر در نزد نفس منبسط گشته مانند فرح، حالتی عارض نفس می‌گردد پس روح حیوان میل و حرکت به ظاهر بدن

نمود. لهذا در این وقت، عوارضی شبیه به عوارض فرح از انبساط وجه و حُمَرَتِ بشره، عارض گردد. و حاصل اینکه امری که سبب خجالت می‌گردد امری است که خالی از ضرری نباشد لیکن ضرر آن به مرتبه‌ای نباشد که عقل بالکلیه، مغلوب آن گشته خوفِ صرف، عارض گردد. بلکه بعد از احداث حالتی شبیه به خوف به توسط و معاونت قوَّت عقلیه ضرر آن را نفس، حقیر شمارد. پس در آن وقت، شبیه به فرح عارض گردد.

پس سبب اختلاف این دو امر^۱، ادراک حالات عارضه از آن در نفس و بدن مختلف گردد^۲.

و مخفی نماند که سبب در اکثر، از عوارض نفسانیه، مخالف سبب دیگری است هر چند در لوازم بعضی از آنها مشترکند با بعضی دیگر. چه غضب و فرح هر چند در لازم که میل روح قلبی به ظاهر است مشترکند لیکن سبب غضب، ادراک امر مودی مقدور الدفع است و سبب فرح [84a] ادراک امر ملایم ملذّ.

و خجل و همّ اگرچه در لازم که میل روح به هر دو جهت است شریکند لیکن در همّ، سبب ادراک، امری است که در آن هم خیر و شرّ متوقع است. و در خجل، سبب ادراک، امری مودی است که به مرتبهٔ تفزيع صرف نرسد چنانکه مفصلاً گفته شد.

۱. اساس: او.

۲. اساس: + و ادراک حالات عارضه از آن در نفس و بدن مختلف گردد.

لیکن فزع و غم، چنانکه در لازم که میل روح به باطن است مشترکند در سبب نیز که ادراک امر موزی است مشترکند. و آنچه در تعریف هر یک گفته شد که سبب فزع اعم از موزی واقعی و تخیلی است و سبب غم موزی واقعی است ترجمه کلام علامه است.

و پُر ظاهر است که این امر، سبب اختلاف و تباین حقیقت فزع و غم نگردد. بلکه اگر ما به اختلاف همین معنی باشد باید که غم اخص از فزع و فردی از آن باشد نه مباین آن. و حال آنکه مغایرت این دو عارضه بلکه سایر عوارض با یکدیگر به طریق تباین است نه اعمیّت و اخصیّت کما لایخفی.

و ممکن است که سبب اختلاف حقیقت این دو عارضه اختلاف حقایق امور موزیه به اعتبار خصوصیات چند باشد و موزی خاصی به سبب چگونگی و خصوصیتی سبب فزع گردد و دیگری به اعتبار خصوصیتی دیگر سبب غم دیگر.

و ممکن است که سبب اختلاف حقیقت این دو عارضه اختلاف چگونگی ادراک موزی به اعتبار وقوع و لاوقوع باشد. یعنی اگر نفس، ادراک احتمال با وجوب وقوع امر موزی در زمان بعد نماید فزع یا توحّش که بیان آن در فصل آینده گفته می شود عارض گردد. و اگر نفس، ادراک تحقق موزی نماید یعنی موزی به عنوان اینکه واقع شده مدرک نفس گردد غم عارض شود. پس به سبب فزع یا توحّش، ادراک وقوع موزی در زمان بعد است و سبب غم، ادراک

وقوع موزی در حال یا زمان قبل. پس موزی خاصی را که نفس چنان تصور نماید [84b] که واقع خواهد شد سبب فزع و توحش گردد.

و اگر چنان دریابند که واقع شده است غم عارض گردد مثلاً اگر کسی در عَرَضَةُ عُرُوضِ مرضی باشد پیش از عروض آن، از اندیشه و تصور عروض آن در زمان آینده فزع و توحش به هم رسد و بعد از عروض آن مرض، غم عارض گردد.

و در حالت و بعد از عروض مرض، اگر فزع با توحشی باشد از بیم هلاک یا عروض آسیبی دیگر است نه از عروض مرض عارض گشته و بر این قیاس.

و دیگر مخفی نماند که اکثر اطباء مانند مسیحی و ابن ابی صادق گفته‌اند که حرکت روح در فزع و غضب، دفعی است و در فرح و غم، تدریجی است. و علامه این سخن را قبول ننموده و در شرح فصلی از قانون که در بیان موجبات عوارض نفسانیه است می‌گوید که:

در هر یک از اینها که قوی و مفرط باشند حرکت روح، دفعی است. و در هر یک که ضعیف باشند حرکت روح تدریجی است.

چه حرکت دفعی دو معنی دارد:

یکی شدت حرکت روح،

و دویم حرکت همگی روح.

و چنین نیست که یکی از این دو معنی لازم همگی افراد غضب مثلاً باشد زیرا که در فرد ضعیف، غضب نه حرکت روح به ظاهر، شدید است و اگر نه بایستی که حُمُرَت وجه و جحوظ عینین^۱ ظاهر شدی و نه همگی روح به ظاهر حرکت می نماید و اگر نه بایستی به غشی و موت انجامد.

و در همگی افراد غم و فرح نیز حرکت روح، تدریجی نیست و اگر نه بایستی که غم و فرح شدید مهلک نباشد. و دیگر این که شیخ گفته است که در عوارض نفسانیه یا حرکت روح به خارج اولاً فاولاً تدریجی است مانند فرح معتدل و این کلام دلالت میکند که در فرح غیر معتدل مفرط به حرکت تدریجی نباشد این بود خلاصه کلام علامه.

و مخفی نماند که حرکت از اموری است که وجود آن در زمان و تدریجی است و وجود حرکت و تحقق آن دفعه محال است لیکن [85a] بر سبیل مجاز آن را منقسم به دفعی و تدریجی نموده اند و از هر یک از حرکت دفعی و تدریجی در مقام معنی خواسته اند لیکن انحصار معنی حرکت دفعی در این دو معنی که علامه گفته لزومی ندارد. چه ممکن است که مراد در این مقام از حرکت، دفعه آن باشد که در هر قسمی از غضب با فزع که مستلزم حرکت قدری از روح باشد آن قدر از روح به یک مرتبه حرکت نماید.

۱. اساس: عینین.

و مراد از تدریجی بودن حرکت روح در فرح و غم آن باشد که آن قدری از روح که حرکت آن لازم آن فرد، روح با غم است کم کم و به چندین مرتبه حرکت نماید.

و تفصیل مقام آن است که هر یک از عوارض نفسانیه در شدت و ضعف، متفاوت می‌باشند. و در هر یک از آنها مقدار روحی که حرکت آن لازم فردی خاص از آنها است مخالف مقدار روح متحرک در فرد، اشد یا اضعف از آن فرد است. و مراد از دفعی بودن حرکت روح در غضب و فزع آن است که هر قدری از روح که حرکت آن لازم هر فردی از این دو عارضه است به یک مرتبه آن قدر حرکت به داخل یا خارج می‌نماید. و از تدریجی بودن آن در فرح و غم آن است که آن قدر از روح در این دو عارضه به یک مرتبه حرکت نمی‌نماید بلکه کم کم و به چندین دفعه و مرتبه حرکت می‌نماید. و کلام مسیحی و ابن ابی صادق که حرکت روح در فرح و غم، قلیلاً قلیلاً است صریح در این معنی است.

پس در فرد ضعیف، هر یک از فرح^۱ و غم، قدر قلیلی از روح تدریجاً به معنی که گفته شد حرکت می‌نماید و در فرد قوی مهلک از آنها، همگی روح و به تحلیل رفتن همگی روح یا محترق و مختنق گشتن روح.

و به این سبب مهلک بودن در فرط مفردة این دو عارضه،

منافاتی با تدریجی بودن حرکت روح به معنی که گفته شد ندارد. [85b]

و ظاهر است که این معنی حرکت دفعی روح، غیر آن دو معنی است که علامه گفته. و مستلزم هیچ یک از آن دو معنی نیز نیست. چه در یک مرتبه حرکت نمودن، قدری از روح لازم نیست که حرکت مذکوره شدید باشد. زیرا که شدت بعضی قوّت و سرعت حرکت معنی ندارد.

و حرکت نمودن همگی اجزای حصه‌ای از روح که معنی حرکت دفعی است شدت حرکت و سرعت آن را لازم ندارد که در غضب مثلاً باید که حرکت روح شدید باشد لیکن لازم این معنی دفعتاً نیست.

و همچنین معنی دویم دفعتاً که همگی روح قلبی، حرکت نمودن است نیز لازم این معنی نیست پس منع نمودن دفعی بودن حرکت روح در غضب و فزع ضعیف و منع عدم دفعی بودن آن در فرح و غم مفرط و مستند به انحصار معنی آن در آن دو معنی گشتن، خالی از صورت و معنی است.

و حال آنکه ظاهر کلام شیخ در همین فصل از قانون دلالت بر دفعی بودن حرکت روح در مطلق غضب و فزع دارد. و بر تقدیر، تسلیم انحصار معنی حرکت دفعتاً در آن دو معنی، گوییم که مراد از دفعی بودن حرکت روح در غضب شدت

حرکت آن است کلام علامه که در فرد ضعیف، غضب، حرکت روح شدید نیست و اگر نه بایستی که عوارض غضب شدید مانند حُمَرَت وجه و امثال آن عارض گردد.

گوییم که ملازمه ممنوع است چه عوارض مذکوره، عوارض حرکت شدید مقدار کثیری از روح به خارج است نه لازم شدت حرکت روح و بس. و حرکت مقدار بسیاری از روح، لازم فرد شدید غضب است نه فرد ضعیف آن.

بلی منع علامه از تدریجی بودن حرکت روح در فرح مفرط، و مستند به کلامی که از شیخ، مضمون آن منقول شد کشتن موجه است چه کلامی شیخ در فصل مذکور از قانون [86a] در باب فرح ادعا نموده است دلالتی دارد ولیکن کلام علامه در این فصل نهایت تشویش دارد و ایراد آن و بر آن موجب تطویل می‌گردد.

و چون این مراتب گفته شد بیاورد دانست که عروض هر یک از عوارض سته، مر نفس را و اتصاف نفس سایر صفات و اعراض و اخلاق مانند شجاعت و جبن و سخاوت و بخل و حسد و حقد و امثال آن در معرض امکان است. و به هر یک از صفات متضاد متصف گشتن نفس ممکن است لیکن استعداد نفس مر اتصاف^۱ به یکی از عوارض و صفات را مانع اتصاف آن به صفت چندان صفت است. چه استعداد نفس از برای اتصاف به صفتی، عبارت است از

۱. اساس: انصاف.

رجحان انصاف آن به آن صفت، به سببی و جهتی.

و شک نیست که هرگاه اتصاف نفس به صفتی به اعتبار وجود سببی، راجح گردد مادامی که سبب مرجح مذکور موجود باشد اتصاف نفس به صفت ضد صفت مفروضه، ممتنع خواهد بود.

و امری که سبب حصول استعدادی از استعدادات مذکور مر نفس را گردد امری است در قوّتهای نفس، چه قوّتهای مذکوره چون آلت اند مر افعال و انفعالات نفس را.

پس هرگاه آلات مذکوره را استعدادی از برای صدور فعلی از نفس یا قبول نفس انفعالی را به هم رسد نفس را استعداد آن امر حاصل گردد. و چون قوّتها با صور نوعیه و یا هیئت و کیفیتی در ارواحند پس حصول استعدادات مر قوّتها را تابع اتصاف ارواح به اعراضی چند از کیفیّت و کمیّت باشد. و لهذا قومی، اتصاف نفس به صفتی را تابع عروض اعراضی چند مر ارواح را از کیفیّت و کمیّت دانسته اند، چنانکه بعضی از آنها گفته خواهد شد.

و چون این مقدمه، ممهّد گشت گوئیم که عروض عوارض مر نفس را و اتصاف نفس به سایر [86b] صفات همگی مشترکند در اینکه اتصاف نفس به هر یک از آنها مشروط است به تحقیق حالاتی خاص در ارواح، از کیفیّت و کمیّت. لیکن عوارض سته ممتازند از سایر صفات و عوارض در اینکه تابع با مصاحب عروض عوارض مذکوره می باشد، حرکت روح قلبی به داخل یا به هر دو

جهت، چنانکه مفصلاً گفته شد به خلاف سایر صفات که در حین اتصاف به آنها حرکتی مر روح قلبی را عارض می‌گردد. چه هر چند در اتصاف نفس شجاعت مثلاً لازم است که ارواح متصف به صفاتی چند از کمیّت و کیفیّت باشند لیکن از اتصاف نفس به شجاعت روح قلبی به جهتی از جهات مذکوره حرکتی نمی‌نماید.

و همچنین است حال در جبن و سخاوت و امثال آن. بلی در نفسی که متصف به شجاعت باشد روح قلبی متحرک به خارج می‌گردد لیکن در هنگام عروض غضب بر آن نفس، چه نفس شجاع مستعد است از برای عروض غضب.

و همچنین در هنگام اتصاف نفس به جبن، حرکتی عارض روح نمی‌شود مگر در هنگام مشاهده امری مخوف که در آن وقت به سبب عروض فزع روح حرکت به داخل می‌کند. چه نفس جبان را استعدادی از برای عروض فزع هست و نفس حسود را نیز حرکتی عارض او گردد و باید در هنگام عروض غمی که از وجود نعمتی نزد دیگری ببندد بر این قیاس است سایر صفات دیگر.

پس تحدید عوارض سته به اینکه تابع یا مصاحب آنها می‌باشد حرکت روح قلبی باعث خروج سایر انفعالات و صفات نفس از تعریف آنها است.

و چون در تحقیقی که کرده شد تأمل کرده شود سبب تخصیص اطباء [87a] عوارض سته را به ذکر از جمله صفات نفس ظاهر

می‌گردد. چه بحث اطباء مخصوص امور چندی است که موجب تغییری و سبب حدوث حالتی در بدن گردند. و چون حرکت روح قلبی موجب حدوث حالاتی چند در بدن است چه اصل حرکت روح به ظاهر، سبب حرارت و سخونت ظاهر و برودت باطن است و در عکس آن، عکس آن؛ و در هنگام اختلاف حرکت آن، اختلاف آن.

و همچنین است اختلاف ارواح متحرکه در کمیّت یعنی قدر قلیلی از آن با قدر کثیری یا قدر معتدلی از روح حرکت نماید. و همچنین اختلاف آن به حسب کیفیت حرکت از تدریجی بودن حرکت یا دفعی بودن، سبب حدوث تغییرات در بدن وقوّتهای موجوده در بدن از قوّت و ضعف و بطلان و افعال صادره از قوّتهایی در جودت و ردائت^۱ و بطلان و نقصان و غیر آن می‌گردد.

و حرکت مذکوره روح چنان که دانسته شد لازم عروض عوارض سته است. و اگر در غیر اینها از صفات دیگر نفس یافت شود به اعتبار و به وساطت استلزام آنها مر عوارض سته راست.

لهذا اطباء از جمله صفات و عوارض نفس، عوارض مذکوره را مختص به ذکر ساخته‌اند.

و دیگر بیاید دانست که چنانکه گذشت استعداد مر عوارض مذکوره را تابع حصول حالاتی چند است در روح قلبی. و هرگاه روح قلبی متصف به بعضی از صفات باشد و استعدادی از برای

عروض عوارض مذکوره مر نفس را به هم رسد. و هرگاه استعداد اتصاف نفس به عارضه‌ای قوی گردد به ادنی سببی، آن عارضه عارض گردد. چه کبریت به سبب قوّت استعداد آن از برای اشتعال^۱ به اندک آتشی، مشتعل گردد که به چندین برابر آن، غیر آن شعله‌ور نگردد. و چنانکه در حالت [87b] قوّت استعداد از برای عروض عارضه سبب ضعیفی در عروض و حدوث آن عارضه کافی است، در آن حالت عروض ضد آن، عارضه را سبب ضعیف کافی نیست بلکه عروض ضد راقوّت سبب و سبب قوی باید.

مثلاً هرگاه به جهاتی چند - که در اسباب مفرحه گفته خواهد شد - نفسی مستعد عروض فرح باشد به ادنی سببی از مفرحات، فرحناک و شادمان گردد و به اسباب ضعیفه غامّه غمگین نشود و در عروض غم، صاحب مزاج مفروض را اسباب قویه غامّه باید.

و برعکس این است کسی که مستعد غم باشد و استعداد عروض غم مر نفس او را - به جهاتی که از اسباب غامه مذکور خواهد شد - قوی باشد چه نفس مفروض، به ادنی سببی از اسباب غامه اندوهناک گردد و شادمان گشتن او به اسباب ضعیفه مفرحه میسر نگردد. بلکه تفریح او محتاج است به اسباب قویه فرح.

و چون این مراتب دانسته شد^۲ گوئیم که اسباب مُعدّه عوارض سته، منقسم می‌گردد: به اسباب مُعدّه قریبه و به اسباب بعیده.

۱. اساس: اشتغال.

۲. در متن در کنار دانسته شد نوشته شده: گفته شد.

و اسباب قریبه حالاتی چندند که چون جوهر روح به آنها متصف گردد نفس مستعد می‌گردد و از برای عروض عارضه از عوارض سته.

و اسباب بعیده، حالات و اموری چندند خارج از جوهر روح که هر گاه متحقق گردند موجب استعداد نفس مر عروض عارضه را گردند. لیکن ایجاب اسباب بعیده مر عوارض را به سبب احداث آنها اسباب قریبه راست. چه در هنگام تحقق، مقتضی حدوث حالتی از حالات داخله در جوهر روح که عبارت از سبب قریب است گردند. پس به وساطت اسباب قریبه علّت مُعدّه، تحقق عوارض سته می‌گردند.

و از این سخن به سبب تسمیه هر یک از اسباب به قریبه و بعیده ظاهر می‌گردد. و چون استعداد عروض اکثر هر یک از عوارض [88a] به سبب اختلاف حقایق آنها، مخالف استعداد عروض عارضه دیگر است و دانسته شد که اسباب قریبه، امور داخله در جواهر ارواح است و اصل جوهر روح نشاید که در زمان واحد متصف به صفات متضاده و متخالفه باشد.

پس از جمله اسباب مُعدّه قریبه، سببی که در اعداد عروض همگی عوارض مشترک و در سببیت جمیع عوارض عموم داشته باشد ممکن التحقق نباشد به خلاف اسباب بعیده که به اعتبار بودن آنها از امور خارجه و عدم دخول در جوهر روح، ممکن است که

در معنی و امری که در معنی و امری که سببیت همگی عوارض را شاید متحد باشند.

لذا از اسباب قریبه، به خاصه و از اسباب بعیده، به عامّه تعبیر کرده می‌شود. پس گوییم که اسباب عامّه را چنانکه شیخ در ادویه قلبیه گفته است منحصر در عددی نمودن، متعذر یا متعسر است. لیکن همگی آنها در معنی و امری متحد و مشترکند و آن این است که تکرار عروض هر یک مُعَدّه‌ای است از برای حدوث آن عارضه، زیرا که تکرار حدوث هر فعلی، علّت حدوث استعداد وجود آن فعل است.

مثلا هرگاه جسمی مکرر، به طریق توالی گرم گردد استعدادی از برای قبول سخونت در آن جسم به هم می‌رسد پس مرتبه لاحقّه آن جسم زودتر و بیشتر از مراتب سابقه، قبول سخونت می‌نماید. و همچنین است حال در برودت و کثافت و سایر افعال و انفعالات. پس قوّتهای بدنیه هرگاه افعال و انفعالات صادره از آنها حاصله در آنها مکرر گردند استعدادی و ملکه‌ای در آن قوّتها از برای صدور آن افعال و قبول انفعالات، حادث می‌گردد. و چنانکه گفته شد هرگاه در قوّتها [بی] که آلتهای نفس‌اند استعداد فعلی یا انفعالی به هم رسد نفس نیز [88b] مستعد به استعداد مناسب آن گردد پس به سبب تکرار و تواتر عروض عارضه مانند فرح، نفس مستعد می‌گردد از برای قبول فرح و از توالی عروض غم، مستعد می‌گردد

عروض غم را.

و سبب در آن، این است که تواتر فرح را مثلاً دو امر لازم است:
یکی تقویت قوّت طبیعی،

و دویم تخلخل روح به سبب انبساط آن در فرح.

و تقویت قوّت مستلزمه سه چیز است:

یکی اعتدال مزاج،

و دویم کثرت مقدار روح،

و سیم حفظ روح از تحلیل.

و هریک از این سه امر از جمله اسباب قریبه فرحند چنانکه در
هنگام ذکر اسباب خاصه انشاءالله تعالی گفته خواهد شد.

و تخلخل روح، مستلزم دو امر است:

یکی لطف و رقت قوام روح که علت استعداد آن از برای سهولت

قبول حرکت انبساطیه در هنگام فرح است.

و دویم جذب ماده غاذیه به سوی روح، پس به سبب زیادتی

تغذیه، سبب زیادتی مقدار روح می‌گردد.

و بیان این معنی یعنی استلزام تخلخل روح، جذب ماده غاذیه را

به سوی روح، موقوف است بر بیان سبب تخلخل در هنگام فرح.

و آن این است که حرکت انبساطیه روح، در فرح و میل قدری

از آن به خارج که مقضای آن فرد فرح است، مستلزم حدوث

تخلخل در بقیه باقی مانده از آن است در باطن به سبب ضرورت امتناع.

چه هر گاه قدری از روح از باطن به ظاهر حرکت نماید باید که قدری از آن که در باطن است آن قدر متخلخل گردد که مکان آنچه به ظاهر رفته است فرا گیرد و پُر سازد. و اگر نه مکان حصه متحرک به ظاهر، خالی از شاغل مانده و تحقق خلاء لازم آید و امتناع آن به براهین حکمیه، ثابت است.

و از این بیان معلوم می‌گردد که تخلخل حصه مفروضه از روح به عنوان قسر است. و قاسر آن، امتناع خلأ است و طبیعی [89a] روح نیست. پس بالطبع میل به رجوع به حجم طبیعی و مقدار اصلی خویش است و میل مذکور در حصه‌ای از روح متخلخل گشته، علت جذب و مبدأ تحریک اجسام متصله به آن است به سوی آن، تا آنکه شاغل حصه به ظاهر رفته از روح، شدت روح متخلخل گشته را عود به حالت و حجم طبیعی ممکن باشد.

چه عود آن به حالت طبیعی بلاشاغل دیگر هر مکانی را که به جهت شغل آن پذیرای تخلخل گشته بود به سبب ایجاب انحلال محال است. و چون اجسام متصله به آن ارواح و اخلاط و اعضا و جذب اعضاء به اعتبار عصیان آنها به حسب قوام از انجذاب تام و جذب ارواح متحرکه به ظاهر، به سبب ممانعت قاسر تحریک آنها به ظاهر از فرح و غیره، اصغی و اصعب از جذب اخلاط است. پس ناچار، اخلاط منجذب گردند. چون از اخلاط آنچه الطف است به جذب اطوع است پس اخلاط رقیقه لطیفه، به سوی روح متخلخل

گشته منجذب، و به تصرف طبیعت و قوّتها، مستحیل به روح گردند. اگر گویند که در ابواب سالفه گذشت که تکوّن اصل روح در غیر قلب، ممکن نیست و بنابراین سخن، لازم می‌آید که در غیر آن نیز در هر عضوی که محل تخلخل روح است متکون گردد.

و گوئیم که چون معدن تولّد ارواح، قلب است و در هنگام تحقق اسباب موجبۀ انبساط از معدن ارواح به ظاهر حرکت می‌نمایند. و در فرد قوی از فرح یا غضب چون معدن، به سبب کثرت میل روح به ظاهر، از ارواح خالی مانده سبب هلاک می‌گردد.

پس در هنگام تحقق فرح مثلاً معظم، تخلخل در روح موجود در فضای قلب متحقق می‌گردد و در این حصه، اشدّ و اقوی می‌شود. پس اخلاط منجذبه به جذب تخلخل به فضای قلب و به روح موجود در قلب منجذب گشته در آنجا [89b] مستحیل به روح می‌گردند در غیر قلب.

و شاهد بر این مدعا می‌تواند بود اینکه در غم و فزع به نظیر دلیلی که در ایجاب فزع تخلخل ارواح موجوده در باطن را گفته شد باید که در حصه باقی مانده از روح در ظاهر، در هنگام عروض فزع و غم، تخلخل حادث شود. و حال آنکه احدی نگفته که عروض غم مثلاً سبب زیادتی روح به جذب غذا می‌گردد و سبب در عدم تولّد روح در غم هر چند امور دیگر از ضعف قوّت و برودت مزاج روح و غیر آن هست اما ممکن است سبب قوی و کلی در آن

این باشد که حدوث تخلخل در غم در خارج قلب است و محل تولّد روح چون قلب است و در غیر آن نشاید.

پس عروض تخلخل مر روح را در ظاهر اعضاء منتج تولّد روح نباشد و این دو امر لازم تخلخل روح یعنی سهولت قبول آن حرکت انبساطیه را و کثرت کمیّت آن نیز از اسباب قریبۀ خاصّۀ فرحند. و برعکس. موجبات تواتر فرح است، موجبات تواتر غم. چه تواتر و توالی غم نیز مستلزم دو امر است:

یکی ضعف قوّت طبیعیه،

و دویم تکاثف روح به سبب برودتی که در روح به هم می‌رسد از انطفای حرارت غریزیه به اعتبار شدت انقباض و احتقان آن از کثرت آن به باطن.

و هر یک از این دو امر نیز که ضد امرین لازم، تواتر فرحند مستلزم اضداد لوازم ضد خودند پس بالضروره مستلزم استعداد حدوث ضد فرح که غمها باشد، باشند.

و از تضاعیف سخن معلوم می‌شود که چنانکه از توالی و تواتر فرح مثلاً استعداد حدوث قوی می‌گردد و همچنان سبب ضعف یا بطلان عارضه ضد آن که غم باشد می‌گردد و بر عکس [90a]. و چون علّت علیّت تکرار و توالی فرح و غم در استعداد و عروض آنها دانسته شد استنباط حال در علیّت تکرار هر یک از سایر عوارض در استعداد عروض آن عارضه و بطلان یا ضعف استعداد

عارضه ضد آن آسان می‌گردد. پس تطویل کلام به تفصیل و ذکر هر یک علی حده، بی‌فایده و موجب کلال است.

و مخفی نماند که این معنی یعنی علّت مُعدّه بودن تکرار عروض عارضه از برای عروض آن، خصوصیتی به عوارض سته ندارد بلکه در سبب مُعدّ بودن از برای حصول سایر صفات نفس و اخلاق و غیر آن مشترک است.

و شیخ در ادویه قلبیه به این معنی اشاره بلکه تصریح نموده و گفته است که اخلاق و صفات نفس به این معنی و به این طریق مکتسب می‌گردند. این بود مجملی در بیان سبب مُعدّ عام عوارض سته و وجه سببیت آن.

و اما اسباب معده خاصه هر یک چنانکه دانسته شد حصول حالاتی چند است در جوهر روح و حالات مفروضه یا به اعتبار کمیت روح و یا به اعتبار کیفیت روح، عارض روح می‌گردند. و بنابراین گوئیم که اسباب قریبه خاصه فرح به اعتبار کمیت روح آن است که مقدار روح بسیار باشد.

چه کثرت مقدار روح به دو جهت، علت استعداد عروض فرح می‌گردد: اوّل آنکه چون در هنگام عروض فرح، چنان که گذشت حرکت روح قلبی و احتیاط آن به ظاهر لازم است، پس هرگاه مقدار روح بسیار باشد وفا می‌نماید به این که قدری از آن در باطن بماند و قدری به ظاهر منبسط گردد.

پس طبیعت، مضایقه و ضنّتی از حرکت انبساطیه آن به ظاهر ننماید و به اندک جهتی و سببی قبول حرکت مذکوره که یکی از اسباب مُعَدّه فرح است نماید.

و دویم این که قوّت قایم به روح، و روح محلّ قوّت است و چنانکه در ابواب سابقه گذشت [90b] قوای قائمه به اجسام طبیعی و ساریه در آنها در هنگام زیادتی مقادیر اجسام، قوی می‌گردند. پس در هنگام کثرت روح، قوّت قائمه به آن قوی گردد.

چنانکه در طی ذکر اسباب عامّه گفته شد قوّت به سه جهت، علت استعداد فرح است که آن تعدیل امزاج روح و منع آن از تحلیل و تکثیر مقدار آن باشد.

و جهت سببیت کثرت مقدار روح در وجه اوّل گفته شد و وجه سببیت منع تحلیل روح نیز نزدیک و راجع به کثرت مقدار روح است و به اندک تأملی ظاهر می‌شود.

و وجه سببیت اعتدال مزاج روح عن قریب، در ذکر اسباب مُعَدّه فرح به اعتبار کیفیت روح گفته می‌شود.

و اما اسباب مُعَدّه خاصه فرح به اعتبار کیفیت روح: یکی اعتدال قوام روح در لطافت و کثافت است. چه بر تقدیر، غلظت به سهولت قبول انبساط به خارج که از اسباب معده فرح است ننماید و بر تقدیر، رِقّت و لطافت در حین انبساط در معرض تحلیل باشد و طبیعت از بیم تحلیل، مانع از حرکت انبساطیه که لازم فرح است

گردد و ظهور عدم استعداد نفس، فرح را بر این تقدیر مغنی از بیان است.

و دیگری از اسباب مذکوره، اعتدال مزاج روح در حرارت و برودت است، چه در هنگام استیلای حرارت بر مزاج روح، نفس مستعد عروض غضب باشد نه فرح، چنانکه گفته خواهد شد. و در حین غلبه برودت بر مزاج روح در حرکت انبساطیه لازمه فرح بطی و ارکد باشد. چه در کتب حکمیه مبرهن است که چنانکه حرکت از جمله علل حدوث حرارت است، حرارت نیز از جمله علل حدوث حرکت است یا آنکه برودت مزاج روح، مستلزم تکاثف و غلظ قوام روح نیز هست.

و استلزام غلظ روح، عدم سهولت قبول حرکت [91a] انبساطیه را گفته شد.

و دیگری از اسباب مذکوره، اشراق و نورانیت روح است، چه اشراق و نورانیت، طبیعی و نیکوترین احوال روح است. و از جهت نورانیت روح، روح باصره را نور و شعاع گویند. و به سبب شباهت روح به اجسام سماویه در اشراق و لمعان نورانیت است که از جمله اجزای بدن، نفس ناطقه به روح متعلق گشته و به وساطت تعلق نفس به روح به سایر اجزای بدن و اعضاء تعلق گرفته و از این جهت است که نفس هرگاه ادراک نور و روشنی نماید نشاط و فرح عارض او می‌شود. و از ادراک ظلمت و تاریکی، مستوحش

می‌گردد. چه روشنی مناسب مرکب اوست که روح باشد و تاریکی ضد آن.

و بنابراین هرگاه، روح نورانی، و لامع باشد نفس از ادراک آن حالت در مرکب خویش که ملایم و ملذّ است در نشاط دایمی بوده و مستعد عروض فرح به ادنی سببی باشد به خلاف اینکه اگر جوهر مرکب خود را در ظلمت و کدورت ببیند از مشاهده آن، معروض توحّش دایمی بوده منقبض گردد و از انقباض نفس و ادراک آن امر ناملایمی را چنانکه دانسته شد روح قلبی میل به باطن نماید.

پس از عروض و استعداد قبول فرح، بر کنار و بعید باشد. و دیگر آنکه در هنگام کدورت و تیرگی روح، بالضروره هم قوام آن و هم مزاج آن بر اعتدال نباشد.

و بیان این معنی محتاج به بیان نیست و علیّت عدم اعتدال مزاج و قوام روح مر عدم استعداد عروض فرح را دانسته شد.

و دیگری از اسباب مفروضه قوت، قوّت قایمه به روح است. چه هرگاه قوّت قوی باشد قادر بر تحریک روح به حرکت در فرح باشد. و دیگر آنکه قوّت قوّت، به سه جهت که در طی ذکر اسباب عامّه و غیر آن گذشت موجب استعداد فرح است [91b].

و اما اسباب خاصه معدّه غم، نقایض و اضداد اسباب خاصه معدّه فرح‌اند. پس اسباب خاصه معدّه غم، بی اعتبار کمیّت روح آن است که مقدار روح کم باشد. پس طبیعت از بیم تحلیل و عدم وفای

آن به انبساط به ظاهر، قبول حرکت و تحریک روحی به حرکت انبساطیه ننماید.

پس به سبب میل طبیعت به جمع روح در باطن و عدم انقیاد جوهر روح به اعتبار قلّت مقدار، حرکت قسریّه انبساطیه را به سهولت مستعد باشد که حصه‌ای از آن نیز که در ظاهر بدن است به سبب فاعل ضعیفی در باطن مجتمع گردد. پس عروض غم را نفس مستعد باشد.

و دیگر آنکه چون کثرت مقدار روح، علّت قوّت قوّت است چنانکه در طی ذکر اسباب خاصّه معدّه فرح گذشت پس در هنگام قلّت مقدار روح، باید که قوت، ضعیف گردد.

و چون گفته شد که قوّت قوّت به اعتبار اقتضای آن کثرت تولّد روح و حفظ روح از تحلیل و اعتدال قوام و مزاج روح را علت استعداد عروض فرح است. پس ضعف قوّت نیز به اضداد جهات و امور مذکوره که آن عدم حفظ روح از تحلیل و قلّت تولّد روح و عدم اعتدال قوام و مزاج روح است باید که علّت معدّه غم باشد. و وجه علیّت هر یک از امور مذکوره مر غم را ظاهر و مستغنی از بیان است.

و همچنین اسباب خاصّه معدّه غم به اعتبار کیفیّت روح: یکی عدم اعتدال روح به حسب قوام در غلظت و لطافت است. و دویم عدم اعتدال مزاج آن در حرارت و برودت است.

و سیم ظلمت و کدورت روح است.

و چهارم ضعف قوّت است.

و استنباط علّت علیّت هر یک از اینها مرغم را از آنچه در وجه علیّت اضداد اینها مر فرح را گفته شد ظاهر و به تطویل مخلّ، محتاج نیست.

و اما اسباب خاصه معدّه غضب به اعتبار کمیّت روح آن است که مقدار روح بسیار باشد. [92a]

چه کثرت مقدار روح به اعتبار سهولت قبول حرکت به خارج، به سبب عدم ضنّت طبیعت در حرکت مذکوره و وفای اصل جوهر روح به قبول حرکت قسریّه انبساطیه و هم به اعتبار استلزام کثرت مقدار روح قوت قوّت را، علت استعداد نفس مر عروض غضب را می‌گردد.

و وجه علیّت قوّت قوّت از برای غضب، در هنگام بیان اسباب معدّه به اعتبار کیفیّت روح گفته می‌شود.

و اما اسباب خاصه معدّه غضب به اعتبار کیفیّت روح:

یکی حرارت مزاج روح،

و دویم رقت قوام روح است.

چه گفته شد که حرکت روح در غضب به ظاهر بدن، دفعی است.

و حرکت دفعی روح مستلزم دو امر است:

یکی شدت حرارت آن که به آسانی قبول اشتعال در غضب نماید.

و دیگر آنکه گفته شد که حرارت نیز از جمله علل حرکت است.
 پس هر چند حرکت، اسرع باشد حرارت، اقوی باید.
 و دیگر آنکه حرارت، علّت خفّت محل خویش می‌گردد.
 و این معنی در محل خود مبرهن است و شک نیست که جسم
 خفیف، حرکت سریعه را، اطوع از جسم ثقیل است.
 دویم رقت قوام روح، چه مبرهن است که چندانی که محل
 حرکت آن منافذ ضیقۀ بدن است.
 و دیگری از اسباب معدۀ غضب به اعتبار کیفیت رفع قوّت قوّت
 حیوانیه و طبیعیه است.

اما جهت سببیت قوّت حیوانیه آن است که غضب، حرکت شوقیه
 نفس است از برای انتقام از موذی مقدور الدفع. پس هرگاه قوّت که
 آلت نفس در افعال است قوی و قادر بر حرکت و تحرک ارواح از
 برای انتقام باشد نفس را استعداد عروض عارضه مذکوره به هم
 رسد.

و دیگر آنکه چون حرکت روح در غضب به عنوان شدت است
 و حرکت مذکوره را قوی بودن قوّت حیوانیه [92b] که محرک روح
 در حین عوارض سته است در کار است.
 پس قوّت قوّت به اعتبار تمکن و قدرت بر تحریک مذکور،
 علت استعداد عروض عارضه مذکوره باشد.
 و اما جهت سبب قوّت قوّت طبیعیه آن است که علّت کثرت

تولید روح و حفظ آن از تحلیل است چنانکه دانسته شد.
و علیّت دو امر به اعتبار استعداد روح در این هنگام از برای
حرکت آن به خارج که در حالت غضب نیز در کار است مکرر گفته
شد و اعاده آن موجب تکرار است.

و چنانکه اسباب معدّه غم، اضداد اسباب معدّه فرحند همچنان
اسباب معدّه فزع، نیز اضداد اسباب معدّه غضب‌اند.

پس اسباب خاصه معدّه فزع، به اعتبار کمیّت روح آن است که
روح کم باشد. چه قلّت روح هم به اعتبار عدم وفا به ظاهر و باطن
و هم به اعتبار استلزام آن ضعف قوّت را، علت استعداد عروض فزع
گردد.

و اسباب معدّه فزع به اعتبار کیفیّت روح، برودت مزاج روح و
ضعف قوّت حیوانیه محرکه ارواح به اعضاء و ضعف قوّت طبیعیّه
مولده جوهر روح است. و سهولت اثبات علیّت علل مذکوره مر فزع
را به دلایل مستنبطه از اضداد، دلایل علیّت اضداد این دلایل مر
غضب را مغنی از اطناب و تفصیل مملّ است.

لیکن مخفی نماند که رقت قوام روح در اعداد غضب و فزع
مشترک است. و چنان نیست که سبب معدّ فزع به اعتبار قوام روح،
نقیض سبب معدّه غضب به آن اعتبار باشد. زیرا که چنان که در
غضب، حرکت به ظاهر سریع و شدید است و رقت قوام از برای
حرکت سریعه انسب و اوفق است همچنان در فزع نیز حرکت روح

به باطن سریع دفعتاً است.

پس رقت قوام روح در هنگام خوف مناسب و از جمله علل
معدّه آن است.

و اما اسباب خاصه معدّه هم:

یکی ضعف قوّت است.

و دویم رقت روح که دو حرکت مختلف [93a] روح را به ظاهر
و باطن اعضاء که لازم عروض همّ است قابل باشد.

و چون همّ مرکّب است از حالتی شبیه به غضب و حالتی شبیه
به فهم، و در این حالت مرکبه یا حالت شبیه به غضب غالب است و
یا حالت شبیه فهم و یا هر دو حالت در آن مساوی است.^۱

پس غلبه و تحقق اسباب معدّه غضب، علل معدّه عروض فرد
اوّل همّ است. و غلبه و تحقق اسباب معدّه غم علل معدّه عروض
فرد دویم همّ است.

و تساوی اسباب معدّه طرفین در روح، علت معدّه عروض فرد
ثالث همّ است. یعنی هیچ یک از اسباب معدّه غضب و غم بر
دیگری در روح غالب نباشد و مستعد عروض همّی که هیچ از

۱. در حاشیه نسخه آمده است مخفی نماند که آنچه در تعریف همّ از ایضاح منقول گشت که مرکّب
است از حالتی شبیه به غضب و غم اصوب است از آنچه در متن در تعریف آن گفته شد. لهذا در
این مقام تمام حقیقت همّ را بر آن گذاشت. و اگر کسی خواهد که بنای حقیقت را بر آنچه در متن
گفته شد گذارد و جریان آنچه در این مقام در باب اسباب معدّه آن گفته شد، آن گفته شده را آن
صورت به اندک تفسیری باید نمود.

کیفیت غضب و غم در آن غالب نباشد می‌گردند.

و بر این قیاس است در خجل. چه خجل نیز چون مرکب است از حالتی شبیه به فزع و حالتی شبیه به فرح. پس در فردی از آن که یکی از طرفین در آن غالب باشد علت معده آن فرد، علل معده خاصه یکی از فزع و فرح است. و در فردی از خجل که متوسط الميل به طرفین باشد علت معده، توسط اسباب معده عارضین است در روح، لیکن باز به دستور هم در خجل نیز با وجود اسباب معده مذکوره رقت روح به حسب قوام و ضعف قوت شرط است.

و مخفی نماند که اسباب مذکوره، علل معده‌اند یعنی تحقق و وجود اسباب مذکوره علت استعداد نفس از برای عروض عارضه از عوارض سته می‌گردد لیکن حدوث عوارض مذکوره بعد از استعداد مذکوره موقوف به وجود علت فاعلیه آنها است. پس ممکن است که دو عارضه مثلاً در اسباب معده مشترک باشند لیکن به اعتبار تحقق علت فاعلیه یکی از آنها احدهما حادث شود نه دیگری. پس شاید گفتن که اسباب معده غضب مثلاً علت حدوث غضب می‌گردند. پس چگونه توان گفت که اسباب [93b] معده فردی از هم است.

و اسباب معده غم، علت حدوث غم است نه فردی دیگر از هم، چنانکه گفته شد. و بر این قیاس است در خجل که هر یک از اسباب معده فرح و فزع، حدوث یکی از این دو عارضه‌اند پس چگونه هر

یک، علّت حدوث فردی از خجل می‌گردند زیرا که گوئیم که اسباب مُعدّه غضب مثلاً غفلت حدوث است.

اگر علّت فاعلیه غضب، موجود باشد و علّت حدوث فرد، مفروض از هم‌اند اگر موجود علّت فاعلیه، هم باشد. و بر این قیاس است جواب در تتمه سؤال. و حال آنکه فرد مفروض از هم در جمیع علل مُعدّه، مشترک یا غضب نیست چه در غضب، قوّت قوّت از جمله علل مُعدّه است و در فرد مفروض هم ضعف قوّت و همچنین در غم، غلظ روح و تکاثف آن شرط است و در فرد دویم هم رقت روح شرط است.

و همچنین است حال در خجل که در فرح، اعتدال قوام روح و قوّت از جمله علل مُعدّه است و در فرد مفروض از خجل، ضعف قوّت و رقت قوام روح شرط است.

بلی در فردی از خجل که کیفیت شبیه به فزع در آن غالب باشد در اسباب مُعدّه با فزع چندان مخالفتی ندارد پس در وجه حدوث فرد مفروض خجل از اسباب مُعدّه فزع، تمسک به آنچه اولاً گفته شد از حضور و وجود اسباب فاعلیه خجل نه فزع، اکتفا باید نمود. و پوشیده نخواهد بود که مراد از اختصاص علل مُعدّه مذکوره چنانکه ایمایی در صدر بحث از علل مُعدّه به آن شده است عدم عموم علیّت آنها است در علیّت همگی عوارض. پس اشتراک بعضی از علل مُعدّه خاصه در علّت دو عارضه مثلاً

منافاتی با عدم عموم آن به معنی مذکور ندارد.

و مخفی نماند که وجود اسباب مُعَدَّة مذکوره را اکثر قوم هم در روح و هم در خون شرط نموده‌اند [94a] یعنی در اسباب معده فرح گفته‌اند می‌باید که خون و روح به حسب کمیت بسیار باشند و به حسب کیفیت هر دو در مزاج و قوام، معتدل. و هر دو در کمال صفا و اشراق باشند و امثال آن.

و چون روح، متولد از خون است و اتصاف روح به صفات مذکوره در اکثر احوال، مستلزم اتصاف خون به صفات مفروضه نیز هست مؤلف خوفاً من تطویل الکلام به ذکر روح اکتفا نمود.

و چون شطری از علل مُعَدَّة عوارض سته معروض شد عطف بیان به ذکر مجملی از علل فاعلیه عوارض سته ضرور است. پس گوئیم که چنانکه پیش از این گفته شد اسباب مذکوره، علل مُعَدَّة‌اند از برای عوارض مسفوره و در حدوث عوارض مذکوره کافی نیستند. و عوارض مذکوره در وجود، محتاجند به علل فاعلیه و علل فاعلیه آنها امور موزیه با ملایمه ملذّه‌اند، به شرط ادراک نفس مر آنها را. و سببیت امور مذکوره در ایجاد عوارض سته یا ظاهر است و محتاج به ذکر نیست و یا سببیت آنها خفی و مستور از احساس است. و سبب خفای آنها یا ضعف آنها است در واقع و نفس الامر، و یا تعارف و اعتبار آنها، که^۱ در واقع در سببیت، قوی

۱. اساس: کو. به نظر می‌رسد خطای کتابت بوده باشد.

باشند. چه تکرار هر امری و اعتبار به آن، سبب سقوط احساس و شعور به آن می‌گردد. پس سبب آن امر مر عوارض را به قدری اعتبار و مرتبه تکرار مخفی می‌گردد.

پس اسباب ظاهرة السببية، اسباب قویّه غیر معتاده‌اند و اسباب خفیه یا اسباب ضعیفه‌اند، خواه معتاد باشند و خواه غیر معتاد و یا اسباب قویّه معتاده. و چون اسباب ظاهرة السببية در سببیت، ظاهرند محتاج به ذکر نیستند و اما اسباب خفیه را شیخ در ادویه قلبیه گفته است که مانند تصرف حس است در روشنی عالم. و دلیل بر لذت و ملایمت [94b] آن مر نفس را موحش بودن ضد آن است که ظلمت باشد و مانند مشاهده مشاکل و بنی نوع است. و دلیل بر مفرح بودن این امر موجب غم گشتن ضد آن است که تنهایی باشد.

و دیگر از اسباب خفیه فرح، قادر بودن بر مطلب در دم و در حال است و دیگر مستمر بودن خواهش و اراده مقصودی و عدم مانعی از حصول از مقصود و گماشتن همت بر مطالب و به خاطر آوردن اوقات و حالات خوش گذشته و امید داشتن به مانند آنها در زمان آینده، و با خود سخن گفتن از آرزوها و صحبت داشتن بابنی نوع و برخوردن به امور غریبه، و امور غریبه به مردم نمودن و شنیدن سخنان خوش و یاری نمودن و خدعه نمودن و تلبیس کردن، و غلبه در امور جزئیّه سهله نمودن و غیر آن از حالات و اموری که آدمی از آنها خالی نمی‌باشد.

و اسباب خفیه غم، مانند به خاطر آوردن خطرهایی که در زمان پیش عارض گشته است و المهایی که کشیده شده است و به خاطر آوردن کینه‌ها و تذکر اموری که سبب خشم و غیظ گشته از معامله‌ها و معاشرتها و آمیزشها با مردم و بیم و توهم خوفها در زمان آینده، خصوصاً بیم مردن و بازماندن از شغل و عمل و کوتاهی از رسیدن به مراد و امثال آن از حالاتی که همواره عارض آدمی می‌گردد و از آنها در میان حیات و در امر معاش گزیری نیست.

و بنابراین، اسباب فاعلیه خفیه هر یک از فرح و غم از برای هر شخصی در اکثر اوقات و احوال موجود است لیکن هر نفسی که مستعد عروض یکی از این دو عارضه باشد به اعتبار وجود اسباب مُعدّه عامّه و خاصه آن عارضه چنانکه مفصلاً گفته شد از اسباب فاعلیه خفیه موجوده منفعل گشته، معروض عارضه مذکوره گردد و از اسباب فاعلیه خفیه ضد آن عارضه، متأثر نگردد.

و چون [95a] شطری از احوال فاعلیه فرح و غم گفته شد اسباب فاعلیه چهار عارضه باقیه را بر آن قیاس و از آن استنباط می‌توان نمود. و تطویل کلام به ذکر آنها در این رساله بلا طائل است.

و مخفی نماند که آنچه در باب عوارض سته از استناد آنها به نفس ناطقه مجوز گشت مذهب حکماء است. و گر نه اطباء اکثر احوال و مانند اینها را به قوت حیوانیه مستند ساخته‌اند.

و شیخ تصریح به مذهب اطباء در این معنی، در فصلی از قانون

که بیان قوّت حیوانیه می نماید نموده، ولیکن چون مذهب حکماء در این باب نزد تحقیق، به حق قریب و هنگام محض برهانی، صحیح می نمود بنای سخن در این باب بر مذهب ایشان در این باب گذشت. این بود مجملی از عوارض سته که تقدم به ذکر آن از برای حصول بصیرت در احوال ادویه قلبیه مناسب این رساله بود و بعد از اطلاع بر آنچه در این رساله از احوال عوارض سته و اسباب مُعَدّه و فاعلیه آنها محرر گشت عدم تنقیح و تخلیط علامه در این باب در شرح او بر فصلی از قانون که در بیان عوارض نفسانیه است ظاهر می گردد.

و از آن جمله این است که در هنگام ذکر اسباب هر یک از عوارض، بنای کلام بر بیان اسباب مُعَدّه هر یک گذاشته و در طی آن اسباب فاعلیه هر یک را شمرده و با وجود این، إشعاری به اینکه این امور اسباب فاعلیه اند اسباب مُعَدّه ننموده بلکه سوق کلامش بر اینکه اینها نیز از اسباب مُعَدّه و از جمله معدّات باشند دلالت می نماید.

و دیگر آنکه در هنگامی که در صدر بیان، اسباب مُعَدّه هر یک از عوارض است تفرقه میانه اسباب عامّه و اسباب خاصه ننموده بلکه هر دو را در هم و با هم در تحت اسباب مُعَدّه هر یک از عوارض بیان کرده و این معنی هر چند به حیث معنی [95b] چندان معنی ندارد لیکن از حلیه تهذیب و از زیور تنقیح دور است.

و چون استقصای ایرادات وارده بر علامه در این باب موجب تطویل کلام بود و مناسب مقام نیز نبود لهذا حقیقت آنها را رجوع به نظر ارباب کیاست و اصحاب درایت ناظران در شرح او بر قانون می‌نماید. و من اراد الاطلاع علیها فلیطالع ثمه.

باب دوازدهم

در ذکر برخی دیگر که عارض نفس به اعتبار اتصاف قلب و
روح به بعضی از صفات می‌گردند

مخفی نماند که بعضی حالات به غیر عوارض سته می‌باشد مثل
ضعف قلب و توحّش و قوّت قلب و انشراح صدر و تأثیرات بعضی
از ادویه قلبیه در قلب و در روح قلبی به اعتبار ازاله بعضی از
اسباب مُعدّه آن حالات و احداث بعضی از آنهاست. و از این جهت
در طی ذکر آثار ادویه قلبیه باید متعرض احوال مذکوره گشت لهذا
این باب را به ذکر احوال مذکوره مطرز ساخت.

و چون شیخ در فصلی از فصول رساله که در بیان ادویه قلبیه
نوشته، حالات مذکوره را نقل به حیثی نموده که حقیقت هر یک از
آن احوال نیز ظاهر می‌گردد. لهذا خلاصه مضمون را نقل نموده در

هر مقامی که محتاج به توضیحی باشد اشاره به آن می‌نماید.
 باید دانست که شیخ در فصل مذکور گفته است که:
 حالتی هست که آن را ضعف قلب می‌گویند.
 و حالتی دیگر هست که آن را توحّش و ضیق صدر می‌نامند. و
 این دو حالت به یکدیگر شبیهند. لیکن فرقی میانه آنها هست.
 و همچنین حالتی هست که آن را قوّت قلب می‌گویند.
 و حالتی دیگر هست که آن را نشط و انشراح صدر خوانند. و
 این دو حالت نیز به یکدیگر شبیه‌اند و فرقی میانه آنها نیز هست.
 و فرقهای مذکوره بسیار مشکل است به دو جهت:
 یکی آنکه در اکثر اوقات ضعف قلب و توحّش متلازمین‌اند و با
 هم می‌باشند.
 و همچنین قوّت قلب و انشراح صدر [96a] نیز در اکثر اوقات
 باهم می‌باشند.
 و جهت دیگر اشکال تفرقه میانه آنها، این است که گمان برده
 می‌شود که ضعف قلب و توحّش هر دو حالت از مقوله انفعالند
 و قلب و انشراح صدر از مقوله فعلند.
 ولیکن میانه هر یک از دو قسم، فرقی ظاهر در نفس الامر
 هست به چندین وجه^۱:

۱. در متن بوعلی به ضعف قلب و توحّش اشاره مختصرتری از آنچه در اینجا یاد شده می‌بینیم.
 برای مقایسه بهتر، آن را یاد می‌کنیم:

اما وجه اوّل آن است که همیشه این احوال متلازم نیستند زیرا که چنان نیست که هر ضعیف القلبی البته محزان و مستعد اندوه باشد و هر محزانی، ضعیف القلب باشد و همچنین چنان نیست که هر قوی القلبی، مفراح و مستعد عروض فرح باشد و هر مفراحی، قوی القلب باشد.^۱

و اما جهت دوم، فرق این است که حدود تعریفهای هر یک مخالف تعریف و حد دیگری است؛ چه ضعف قلب، حالتی است نسبت به امر مخوف به اعتبار قلّت احتمال امر مخوف.

یعنی ضعیف القلب آن است که توانایی و صبر بر امر مخوف، کم داشته باشد و امر مخوف او را زود متغیر سازد بلکه امر مخوف ضعیفی، در او تأثیر نماید و امر^۲ مخوف، موذی بدنی است.

و توحّش حالتی است نسبت به امر موحش به اعتبار قلّت احتمال آن امر موحش یعنی ضیق الصدر.

و متوحش، شخصی است که صبر و توانایی بر امر موحش کم

⇒ ما هنا حالة هي ضعف القلب، وأخرى هي التوحّش وضيق الصدر، وتشابهان بينهما فرق، كذلك ما هنا حالة هي قوة القلب، وأخرى هي النشاط وانسراح الصدر، وتشابهان بينهما فرق. ويشكل أي يلتبس الفرق بينهما لتلازمهما في أكثر الأمر. ولأنّ الأوّليتين يُظنّ بهما أنّهما حالتان انفعاليتان، والثانيتان يُظنّ بهما أنّهما حالتان فاعليتان. وبين طرفي كل واحدٍ من القسمين فرق ظاهر (الأدوية القلبية، ص ۲۳۷).

۱. أما أولاً فليست بمتلازمين: فليس كلّ ضعیف القلب محزاناً، ولا كلّ محزانٍ متوحشاً ضعیف القلب. وأيضاً ليس كلّ قوی القلب مفراحاً، ولا كلّ مفراحٍ قوی القلب (الأدوية القلبية، ص ۲۳۷).
۲. اساس: از.

داشته باشد و زود متأثر از امر موحش گردد بلکه موحش ضعیفی در او تأثیر نماید. و امر موحش، موذی نفسانی است.^۱

و فرق سیم آن است که حالات مذکوره در لوازم نفسانیه متخالف‌اند و بعضی از لوازم نفسانیه هر یک، غیر لوازم نفسانیه دیگری است به چندین وجه:

یکی آنکه ضعف قلب موذی به هرب و گریختن از موذی می‌گردد در ضیق صدر و توحش گاهی محرک به دفع موذی و مقاومت و بطش با موذی که نقیض هرب است می‌گردد.

و دیگر آنکه ضعف قلب در هنگام عروض و تحقق موذی سبب فتور و سستی قوتهای [96b] محرکه می‌گردد.

و توحش بسا باشد که در هنگام حدوث امر موحش، تهییج و تحریک قوای محرکه فرماید.

و دیگر آنکه در ضعف قلب، دو انفعال عارض نفس می‌گردد: یکی تأذی از امر مخوف، دویم شوق دوری از آن امر.

و در توحش یک انفعال عارض نفس می‌شود و آن تأذی از امر موحش است و عروض شوق به دوری از امر موحش لازم توحش نیست، چه گاهی اختیار بطش و مقاومت می‌کند بلکه بعضی اوقات که دوری می‌کند از برای اغراض دیگر است نه آنکه مبادعت از

۱. و أما ثانياً فلأن الحدود متخالفة: فان ضعف القلب حالة، بالقياس الى الأمر المخوف منه، من جهة قلة احتمال. وضيق الصدر والتوحش فهو بالقياس الى الأمر الموحش، من جهة قلة احتمال. والمخوف هو المؤذي البدني، والموحش هو المؤذي النفسي (الأدوية القلبية، ص ۲۳۷).

موحش از لوازم توحش باشد.^۱

و فرق چهارم این است که در لوازم بدنیه نیز متخالف و متغایرند چه لازم ضعف قلب است در هنگام وجود موذی بدنیه، نمود حرارت غریزیه و استیلای برودت. و در هنگام تحقق امر موحش و موذی نفسانی، اشتغال حرارت غریزیه لازم توحش و ضیق صدر است.^۲

و فرق پنجم آن است که در اسباب مُعَدَّة نیز این دو حالت متخالفند چه اسباب مُعَدَّة ضعف قلب، البته رقت قوام و برودت مزاج روح است در اسباب مُعَدَّة توحش گاهی کثافت قوام و حرارت مزاج روح می‌گردد.

این بود خلاصه مضمون کلام شیخ در باب عوارض و احوال مذکوره.^۳

۱. وأما ثالثاً فلأن اللوازم النفسانية متخالفة: لأن ضعف القلب يحرك الى الهرب. والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة، ويرغب صاحبه كثيراً في ضد الهرب، وهو البطش. وكذلك فان ضعف القلب اذا عرض عارضه فتر القوى المحركة. وضيق الصدر كثيراً ما أهاجها وحركها.

وفي ضعف القلب انفعالان: انفعال بالتأذى، وانفعال بالشوق الى الحركة المباحدة. وفي ضيق الصدر انفعال واحد، وهو بالأذى. وليس يلزمه ذلك الشوق على سبيل الطبع، بل ربما اختاره لغرض آخر، دون نفس الشوق الى المباحدة فيكون ذلك شوقاً اختيارياً، لا شوقاً حيوانياً. وربما اختار البطش والمقاومة (الأدوية القلبية، ص ۲۳۸).

۲. وأما رابعاً فلأن اللوازم البدنية متخالفة: لأن ضعف القلب يلزمه، عند حصول المؤذى الذى يخصه، خمود من الحرارة الغريزية، واستيلاء من البرودة. وضيق الصدر، يلزمه كثيراً، عند حصول المؤذى الذى يخصه، اشتعال من الحرارة الغريزية (الأدوية القلبية، ص ۲۳۸).

۳. وأما خامساً فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة:

و مخفی نماند که قوّتها آلات قریبۀ نفس در افعال و منسوب به نفس‌اند و انتساب آنها به نفس، اظهر و اشهر از انتساب آنها به بدن است هرچند که قوّتها قایمند به ارواحی که از اجزای بدنند. لهذا شیخ، فتور و هیجان عارض قوّتها را از لوازم نفسانیه در وجه دویم از جهت سیم فرق میانۀ احوال مذکوره شمرده به خلاف حرارت و برودت که از عوارض اعضایند. و اعضاء از اجزای بدنند و انتساب آنها به بدن، اظهر و اشهر از انتساب آنها به نفس است، [97a] هر چند که اعضاء نیز آلات بعیده در افعال نفس باشند. و لهذا شیخ، حرارت و برودت را از لوازم بدنیه در فرق چهارم شمرده.

و یا اینکه گوئیم که مراد شیخ از فتور و هیجان قوی، اشاره به حالتی چند است در نفس که موجب این دو امر اند. و مقصود از لوازم نفسانیه احوال مذکوره باشد و از آنها به اعتبار سببیت آنها مر فتور و هیجان را تعبیر به فتور و هیجان نموده است.

و دیگر مخفی نماند که از جمله فرقهایی که میانه احوال مذکوره بیان نموده است جریان وجه اوّل را که عدم تلازم باشد میانۀ ضعف قلب و توحّش و میانۀ قوّت قلب و انشراح صدر مذکور ساخته و از این که باقی وجود در افتراق قوّت قلب از انشراح صدر جاری است ساکت گشته.

﴿ فان ضعف القلب يتبع لامحالة رقة الروح، بافراط بزد مزاجه. ﴾

وضیق الصدر قد يتبع كثافة روحه و سخونة مزاجه (الأدوية القلبية، ص ۲۳۸).

و مظنون آن است که سبب در آن، این است که عدم تلازم قوّت قلب با انشراح صدر و امکان تحقق هر یک با عدم دیگری، مستلزم افتراق هر یک از دیگری به اعتبار باقی وجوه مذکوره در افتراق ضعف قلب از توحّش هست. زیرا که عدم تلاطم قوّت قلب با انشراح صدر در تحقق، بالبدیهه مستلزم عدم اتحاد هر یک با دیگری در ماهیّت و حقیقت است. و بعد از علم به تغایر حقیقت هر یک از قوّت قلب و انشراح صدر با دیگری، استنباط مغایرت آنها را با یکدیگر در سایر وجوه مذکوره که آن حدود و لوازم نفسانیه و لوازم بدنیه و اسباب مُعدّه است از آنچه در باب مغایرت ضعف قلب از توحّش گفته شد به اندک تأملی ممکن است.

لهذا شیخ از جمله وجوه قوّت‌های میانه قوّت قلب و انشرح صدر به ذکر وجه اوّل که آن عدم تلازم است اکتفا نموده و استنباط مذکور را به مدرک ارباب فطنت حواله نموده.

باب سیزدهم [97b]

در بیان چگونگی و جهات تأثیر ادویه قلبیه در قلب و روح قلبی از تقویت و تفریح و نظایر آن بر سبیل کلی

بباید دانست که مراد از مفرح بودن و تفریح ادویه مفرح، علل
مُعده فرح بودن آنها است. یعنی از استعمال ادویه مفرح، بعضی از
اسباب قریبه مُعده فرح که مفصلاً گفته شد در روح و خونی که از آن
خون، روح متولد گردد به هم رسد. پس نفس را استعداد عروض
فرح حاصل شود از ادنی سببی از اسباب فاعله فرح و تفریح ادویه
مفرحه، به معنی مذکور یا بالخاصیه است و یا به اسباب و امور
معلومه معروفه.

و ادویه مفرحه بالخاصیه، دوائی چند است که در آنها قوتی
ملایم و موافق طبیعت انسانی باشد که چون وارد بدن گردد به

نحوی تقویت قوّتها و ارواح نمایند که استعداد عروض فرح به هم
رسد.

و اینکه به کدام نحو و به چه سبب، خاصیت مذکوره، علّت
تقویت روح و تفریح گشته است معلوم نیست. و از این جهت، شیخ
تعبیر از خاصیت، به خاصیت مجهوله نموده است و یا اینکه تقویت
و تفریح خاصیت نیز به سبب احداث آن در روح یکی از این امور
معلومه را باشد از نورانیّت و متانت و امثال آن. لیکن جهت احداث
خاصیت، این امور را معلوم نباشد به خلاف اسباب معلومه، که
احداث دواء، متانت را مثلاً در روح به سبب قبض یا نشف یا
لزوجتی که در آن باشد و احداث نورانیّت را به سبب نشف می نماید
و امثال آن، چنانکه مفصلاً گفته خواهد شد.

و کلام شیخ در طی ذکر منافع ادویّه مفردّه قلبیه در تقویت و
تفریح، دلالت بر صدور تفریح از خاصیت به این قسم نیز دارد. و در
هر دوائی مفرح، بالخاصیة تریاقیتی هست ولیکن چنان نیست که هر
دوایی، تریاقی مفرح باشد زیرا که در ادویّه مفرحه باید که کیفیت
مفرطه از حرارت و برودت [98a] نباشد. چه دانسته شد که اعتدال
خون و ارواح در حرارت و برودت از جمله اسباب مُعَدّه و شرط
حدوث فرحند به خلاف ادویّه تریاقیه که کیفیت مفرطه، منافاتی با
تریاقیت آنها ندارند. و بعضی از آنها در کمال حرارتند مانند
جندبیدستر و بعضی از آنها در کمال برودتند مانند کافور و تخم

خرفه بلکه در بعضی اوقات، به چندین جهت کیفیت مفرطه، معین فعل تریاقیت آنها است.

چه تریاقیت عبارت از قوتی است در دواء، ملایم با طبیعت آدمی که تقویت قوت و طبیعت به مرتبه‌ای نماید که مقاومت با ضرر سمّ نموده رفع غایله آن از دل نماید.

و بنابراین اگر جهت ادویه به سبب کیفیت مفرطه آنها باشد و بس، و یا اینکه با صورت نوعیه مخالفه ادویه، کیفیت مفرطه مفسده ارواح نیز باشد پس کیفیت مفرطه دوائی تریاقی اگر ضد کیفیت ادویه سمیه باشد اعانت ادویه تریاقیه در دفع ضرر ادویه سمیه به اعتبار مخالفت کیفیت نماید. و در بعضی، چنان حرارت مفرطه ادویه تریاقیه، اعانت ادویه تریاقیه بر دفع ضرر سمّ می‌نماید به سبب آن که در روح احداث حرارت شدیدی می‌نماید و به این جهت روح هم شدید الحركة و هم قوی الانبساطه گشته، پس سمّ را استقبال نموده پیش از آنکه سم به دل رسد روح به سم رسیده و حال آنکه در روح، تریاقیت ادویه نیز تأثیر نموده و قوت پذیرفته است. پس سم را مقهور و دفع ضرر آن نماید.^۱

و گاه باشد که از تناول ادویه تریاقیه شدید الحرارة، روح به

۱. در حاشیه نسخه آمده است: زیرا که آنچه مفسد مزاج آدمی به اعتبار سمیت است یا به سبب وجود کیفیت مفرطه در آن است و یا به سبب مخالفت صورت نوعیه آن است با مزاج طبیعت انسانی. و در قسم دوم، گاهی کیفیت مفرطه آن در آن جرمی باشد که اعانت صورت نوعیه آن در افساد مزاج آدمی می‌نماید.

مرتبه‌ای حارّ گردد که چون به جوهر سم رسد آن را بسوزاند و از هم پاشد و پراکنده کند و به سبب حفظ و تقویت خاصیت تریاقیه روح را، سخونت مفرطه که در اوقات مذکوره از ادویه تریاقیه حارّه عارض روح شود، نتواند که روح را به تحلیل برد [98b] و فاسد سازد.

پس اگر دوی تریاقی مفرطه کیفیتی را در تفریح خواهند استعمال نمایند باید که تعدیل کیفیت آن به دوی که ضد آن کیفیت در آن باشد نمایند و اگر دوی مصلح مذکور نیز بالخاصیه مقوی و از ادویه تریاقیه باشد اصلح و اقوی است.^۱

و اما ادویه مفرحه به اسباب معروفه معلومه آن است که به وساطت احداث سببی از اسباب مُعدّه معروفه، فرح به اعتبار کمیّت و کیفیت در روح و خون که مفصلاً گفته شد مُمدّ و علّت عروض و حدوث فرح گردد:

مانند آنکه به سبب شدت استعداد آن از برای استحاله به خون

۱. در حاشیه نسخه آمده است: خصوصاً در مزاجی که آن مزاج نیز از اعتدال مایل به کیفیت موافقه کیفیت دوی تریاقی باشد مانند آنکه اگر خواهند چند را از امزجه حارّه و یا کافور را در امزجه بارده به سبب اغراضی چند استعمال نمایند باید که چند را با ادویه تریاقیه بارده و کافور را با ادویه تریاقیه حارّه مخلوط نمایند. و همچنین اگر در بعضی از ادویه مفرحه بالخاصیت تر کیفیت مابعد باشد در هنگام استعمال آن در امزجه موافقه یا کیفیت مایله باید اصلاح به مصلحی نمایند مانند اصلاحی که در دوی تریاقی مفرطه کیفیه گفته شد.

لطیف و روح، به اعتبار لطافت قوام و مناسب مزاج چون وارد بدن شود مقدار روح را زیاد نماید مانند شراب.^۱

و یا اینکه به سبب شفاف بودن جسم آن دوا چون وارد بدن

گردد در نورانیّت و شفیف روح افزایش مانند ابریشم و مروارید.^۲

و یا اینکه به سبب قوّت قبضی که در آن باشد روح را جمع کند

و مانع از تحلل روح گردد مانند هلیله کابلی و بلبله و بسد و کهربا.^۳

و یا اینکه تعدیل مزاج روح نماید پس اگر عدم اعتدال روح به

سبب غلبه برودت باشد به سبب تسخین، تعدیل آن نماید مانند

درونج. و اگر به سبب عدم اعتدال غلبه حرارت باشد به سبب تبرید،

تعدیل آن نماید مانند گلاب و کافور.^۴

و یا اینکه در آن ادویه امری مناسب و ملایم بالطبع باقوّت قائمه

به روح باشد که از ادراک آن امر، قوّت بلند گردد.^۵ پس آن امر به

۱. ان الأدوية التي تفرّح: اما أن تفرح بشيء من العلل المعروفة، مثل تربية الروح، كالشراب، الذي هو اكسير السرور ومغناطيس الفرح (الأدوية القلبية، ص ۲۴۲).

۲. أو تنويرها - أي الروح - أو تسطيعها، كاللؤلؤ والابريسم، بما فيهما من الشفّ (الأدوية القلبية، ص ۲۴۲).

۳. أو جمعها ومنعها من أن يسرع اليها التحلل، مثل البلبلج والهليلج الكابلي، والكهرباء، والبسد، بقبضها (الأدوية القلبية، ص ۲۴۲).

۴. واما لتعديل مزاجها بالتسخين، مثل الدرونج، أو بالتبريد، مثل ماء الورد والكافور (الأدوية القلبية، ص ۲۴۲).

۵. بیايد دانست که مراد قوم از این که این امر طبیعی فلان چیز است، آن است که آن چیز بالطبع طالب آن امر است یعنی طبیعت آن چیز، به سبب ملایمت و مناسبتی که با آن امر دارد طالب و خواهان آن است. پس معنی این که فلان امر بالطبع ملایم، و فلان امر بالطبع مخالف فلان چیز

سبب ملایمت ملذه باقوّت و روحی که مرکّب آن است تقویت قوّت و مزاج روح نماید مانند عقاقیر خوش بو و شیرین^۱، چه به سبب رایحه طیبۀ ملایم و ملذّ، قوّت شامۀ اند. و به سبب حلاوت، ملذّ و مناسب ذایقه اند و از جهت شدت [99a] مناسبت رایحه طیبۀ باقوّت و روح، غذای روح می گردد. پس در مقدار روح نیز افزایش.

⇒ است آن است که طبیعت آن چیز به سبب ملایمت، خواهان آن امر و یا به سبب مخالفت گریزان از آن است.

و دیگر بیاورد دانست که هر قوّت مدرکه را ملایمی و امر طبیعی خاصی می باشد و در هنگام ادراک آن قوّت آن امر را از برای آن قوّت تغییر از امر مذکور به کمال آن قوّت می نمایند. و چون کمال هر قوّتی از برای آن تقویت، حاصل گردد به سبب ملایمت مزبورۀ مذکوره ملذّ گردد. چه لذّت عبارت است از ادراک هر قوّتی از قوّت مدرکه و شعور آن قوّت به حصول امر طبیعی خویش. و کمال به امر طبیعی خاص به قوّت شامۀ روایح طبیعیۀ است. و به قوّت ذایقه طعموم حلوه است. پس از ادراک این گونه امور، قوّت های مذکوره ملذّ گردند و این معنی مقرر و ثابت گشته است بر هر چیزی که مقوی آن چیز است. پس از استعمال عقاقیر خوشبو و شیرین، این دو قوّت، قوی گردند و از تقویت این دو قوّت، در روحی که مرکّب آنها است قوی گردند چنان که مکرر گذشت.

و چون این مراتب دانسته شد معنی این که عقاقیر مذکوره به سبب ملایمت طبیعیۀ ملزه، علّت تقویت قوّت و روح می گردند از پرده خفا برمی آید.

و مخفی نماند که از این سخنان ظاهر شد که ترویج روایح طیبۀ مثلاً به سبب تقویت آنها و قوّت ها و ارواح راست و تقویت مذکوره به اعتبار ملایمت ملذه آنها است یا قوّت شامه. پس علّت آنها مر تفریح را معلوم و ممتاز است از خاصیت مجهوله؛ چه جهت تفریح روایح ملایمت ملذات معلوم است جهت تفریح خاصیت چون ملایمت مجهوله است معلوم نیست. پس هر چند هر دو ملایم با طبیعت انسان اند این که جهت ملایمت روایح با طبیعت انسانی بودن آنها مر قوتی را از قوت ها است که آن قوّت شامه باشد و جهت ملایمت ذوالخاصیه معلوم نیست. چه هر چند ملایم طبع انسانی است لیکن طبیعیۀ طبع انسانی نیست و سبب ملایمت و صحت مجهول است. ۱. و اما لتقوية مزاجها بالملائمة، وذلك مثل العقاقير الطيبة الرائحة والحلوة (الأدوية القلبية، ص ۲۴۳).

یا اینکه دفع ابخره سوداویه از روح نمایند مانند لاجورد و گاوزبان،^۱ چه ابخره سوداویه به سبب اتصاف آنها به صفاتی چند از برودت، یبس مزاج و غلظت قوام و ظلمت و کدورت، منافی عروض فرزند. و چون صفات مذکوره مخالف صفات طبیعی روح اند پس از آمیزش آنها با روح، سبب ضعف مزاج روح و قوت قائمه به آن گردند و امور مذکوره سبب قلت مقدار و تولد روح نیز گردند. پس دوائی که دفع ابخره مذکوره از روح نماید به چندین جهت، علت استعداد عروض فرح گردد.

و یا این که لزوجتی در آن دوا باشد مانند مومیایی و یا قوت قبض معتدلی که سبب جمع و تکثیفی در قوام روح گردد و یا بیوستی به اعتدال در آن باشد که نشف رطوبات زایده از روح کنند مانند آمله.

پس بعضی از این امور و یا همگی آنها چون در دوائی باشند متانت و استحکامی در قوام روح احداث کنند که به زودی به تحلیل نرود.^۲

و مخفی نماید که هر یک از اسباب مفرحه مذکوره، خواه خاصیت مجهوله و خواه علل معروفه، ممکن است که در دوائی به

۱. و اما لنفضها أى العقاقیر البخار السوداوی المکدر عنها أى عن الروح، مثل لسان الثور و حجراللازورد (الأدویة القلیبة، ص ۲۴۳).

۲. در حاشیه نسخه آمده است: و احداث امور مذکور و متانت را در قوام روح از کلام شیخ در همین رساله در هنگام ذکر ادویه مفردة قلبیه در چندین موضع ظاهر می گردد.

تنهایی باشند و ممکن است که چندی از آنها در دوايي با هم موجود گردند، چنانکه تفصيل آن در ذکر ادويه قلبيه دانسته خواهد شد. ليکن آنچه مظنون حقير است آن است که بعضی از آنچه از علل معروفه گفته شد مثل آنکه تفريح دواء به سبب جمع روح و منع آن از تحليل به سبب قوت قبض دوا باشد و يا به سبب تمتين روح به سبب لزوجت يا يبوست منشئه و يا قبض مکثفه دواء باشد چنان نيست که قوت قبض يا لزوجت مثلاً به تنهایی در اين فعل کافي باشند. و اگر نه بايستی که از هر قابضی و لزجی مثلاً [99b] اين فعل آيد و هر لزجی و قابضی را دواي قلبی گویند. و حال آنکه چنین نيست چنانکه بر متتبع اقوال اطباء در آثار ادويه مفرده ظاهر است. بلکه بايد که با لزوجت مثلاً خصوصیتی تأثير آن به قلب داشته باشد:

خواه به انضمام خاصيت مجهولة مفرحه و ترياقيه،
و خواه به انضمام امري ديگر از امور معروفه ملايمه قلب مانند
رايحه،

و خواه به انضمام خاصيتی ديگر يعنی خاصيت مفرحه و ترياقيه، چه خواص ادويه منحصر در ملايمت با طبيعت انسانی و مفرحه نيست بلکه خواص بسيار در اشیاء به غير اين دو خاصيت می باشد.

مانند خاصیتی که در مغناطیس^۱ است که جذب آهن می‌کند و در کاهربا است که به آن جذب کاه می‌کند و در حجر الیهود هست که سنگ گرده و مثانه را از هم می‌پاشد و امثال آنها از خواص که حصر آنها در عددی، متعذر است.

پس ممکن است که در بعضی از ادویه مسهله و قابضه و لزجه مثلاً خاصیتی باشد غیر تریاقیت و تفریح که به سبب بودن آن خاصیت در آن، فعل اسهال یا قبض یا لزوجت آن دواء بیشتر در دل و روح و حوالی دل صادر شود. و به این جهت، علت تقویت و تفریح گردد.

و تفرقه میان این خاصیت و خاصیت مفرحه و تریاقیه آن است که خاصیت مذکوره عبارت از آن است که در دوائی قابضی مثلاً خصوصیتی باشد که فعل قبض آن در روح قلبی صادر شود و تقویت روح به سبب جمع و منع آن از تحلیل به سبب قوت قبض نمایند.

و خاصیت مذکور را دخلی فی نفسه در تقویت قلب نیست و فی نفسه تقوتی از آن صادر نمی‌شود خلاف خاصیت تریاقیه که فی نفسه آن را در تقویت قلب تأثیری هست و مقوی قلب است.

پس هرگاه در دوائی تریاقی قوت قبضی باشد به دو جهت تقویت قلب می‌نماید:

یکی به سبب خاصیت تریاقیه،
و دیگر به سبب قوّت قابضه به خلاف خاصیت به معنی که گفته
شد که چون در دوی قابضی باشد، [100a] تأثیر آن منحصر در یک
جهت است که آن به سبب قوّت قبض باشد.
و چون این مراتب گفته شد باید دانست که ادویه قلبیه یا فعل
آنها در تقویت قلب: اولاً بالذات است،
و ثانياً و بالعرض.

و مقوی قلب بالذات آن است که فعل آن دوا در تقویت به
وساطت صدور فعلی دیگر از آن نباشد مانند ادویه تریاقیه.
چه دانسته شد که فعل ادویه تریاقیه آن است که تأثیر آن در
بدن به سبب خاصیت موافقه با طبیعت انسانی باشد پس به سبب
ملایمت آن با طبیعت آدمی تقویت طبیعت نماید. و چون مبدأ و
معدن طبیعت آدمی، دل است پس ادویه تریاقیه به خاصیت ملایمه و
تقویت قلب و قلبیه نمایند بی آنکه تقویت از ادویه مذکوره به اعتبار
صدور فعلی دیگر از آنها در بدن مانند اسهال و ادرار و امثال آن
باشد و مانند روایح طیبه که فعل آنها نیز در تقویت به اعتبار
ملایمت طبیعیه ملذّه آنها باقوّت قایمه به روح است چنانکه گفته
شد.

و صدور تقویت روح و قوای قلبیه از روایح، مشروط و موقوف
به حدوث حالتی دیگر از آنها در بدن نیست. و قسم دویم یعنی

آنچه تأثیر آن در تقویت قلب ثانیاً و بالعرض باشد آن است که اوّل فعلی که از آن در بدن صادر می‌شود تقویت قلب نباشد بلکه فعلی دیگر باشد که مانند اسهال و تلطیف و امثال آن لیکن به وساطت صدور آن فعل از آن دواء تقویت قلب نیز صادر گردد.

پس دواى مفروض ثانیاً و بالعرض از فعل مقوی قلب و از جمله ادویه قلبیه است. لیکن فعل مذکور یا در همگی اوقات و در هر وقتی که متحقق گردد مقتضی تقویت قلب است و چنین دواىی از حیثیت و جهت این فعل ضرری به قلب نمی‌دارد مانند تکثیر مقدار روح.

چه مکرر گذشت که کثرت مقدار روح، مستلزم [100b] تقویت قوّتها و ارواح است و قوّت قوّت، مستلزم تقویت اعضاء است خصوصاً قلب که معدن اوست.

پس ادویه مؤلّده، روح به وساطت تکثیر مقدار روح، تقویت قلب نماید.

و مخفی نماند که تقویت ما بالذات و این قسم از مقویات بالعرض، خصوصیت به شخصی و مزاجی ندارند. و یا اینکه فعل مذکور در همه اوقات مقتضی تقویت قلب نیست بلکه صدور تقویت از آن در بعضی اوقات است و چنین دواىی به وساطت این فعل در بعضی اوقات به اعتبار بعضی جهات مضرّ به قلب می‌باشد مانند ادویه مسهله اخلاط سوداویه، چه ادویه مذکوره چنانکه گفته شد از

جهت اینکه دفع ماده سودا و ابخره سوداویه از بدن یا از قلب دماغ یا از خون موجود در قلب یا از روح قلبی می‌نمایند تقویت قلب و ارواح و قوت‌های قلبیه که سبب آن از غلبه سوداء بر دل و نواحی آن و روح باشد زایل می‌کنند.

و دانسته شد که خلط سوداء هم به حسب مزاج و هم به حسب قوام و هم به حسب صفا و شفیف، مخالف روح است. پس از امتزاج آن و غلبه آن و بودن آن بیشتر از قدر طبیعی در اعضاء، خصوصاً در دل و روح، قوت‌ها و امزجه ارواح و دل ضعیف گردند.

پس دوايي که به قوت مسهله، دفع اخلاط مذکوره نماید رفع ضعف از دل و قوت و روح نموده سبب تقویت گردد. ولیکن ادویه مسهله از دو جهت مضرند به قلب:

یکی آنکه قدری اخلاط صالحه را نیز در وقت دفع اخلاط فاسده دفع می‌نمایند و از دفع اخلاط صالحه ضرر به قلب و قوت‌ها رسد.

و دویم اینکه فعل طبیعت و قوت‌های بدنیه آن است که اخلاط را جذب نموده و هر خلطی را به محلی که باید برد از اعضاء برده در آن محل نگاه می‌دارند.

پس دواي مسهل تا طبیعت^۱ را ضعیف و مقهور نسازد [101a] و بر آن غالب نیاید، نتواند که اخلاط را از مواضع مستقره خویش

جذب نموده به طریق اسهال دفع نماید.

و گفته شد که مبدأ طبیعت، دل است و چنانکه گذشت در هنگام تقویت طبیعت، تقویت دل حاصل آید همچنان امری که تضعف طبیعت باشد ناچار، علت ضعف دل گردد. و به همین جهت است که چون تریاق فاروق در اثنای عمل مسهل خورده شود قطع عمل مسهل نماید^۱ و مانند ادویه مدّره بول و عرق، چه این ادویه در ضعف قلبی که از کثرت رطوبت و رقت خون باشد نافع‌اند، چه رطوبت تضعف را به ادرار^۲ دفع نماید لیکن باعث زیادتی توحّش و غمی گردند که به سبب سوداویت و غلظت خون عارض گردند چه ادویه مذکوره به سبب ادرار، رطوبات را از بدن و خون دفع نمایند پس باعث زیادتی سوداویت و غلظت خون گشته موجب زیادتی علل مذکوره گردند مانند ادویه ملطفه که در توحشی نافع‌اند که سبب آن غلبه دُردی و اجزای کثیفه بر خون باشد.

و همچنین در ضعف قلبی که سبب آن قلت تولّد روح به اعتبار غلظت و برودت خون باشد نافع‌اند، چه ادویه مذکوره به سبب قوّت ملطفه، غلظت و برودت را از خون دفع نموده، رفع علل معروضه

۱. در حاشیه نسخه آمده است: زیرا که تریاق فاروق به سبب تریاقیت، تقویت طبیعت و دل و قوّتها نمایند پس تدراک ضعفی که از تاثیر دواي مسهل عارض گشته، نموده طبیعت و قوّتها مقاومت با تاثیر مسهل نمایند و اثر آن را باطل سازند. پس ناچار طبع از آنها باز ایستد و این معنی راهی است از برای امتحان تریاق مذکور و از مرتبه حبس آن اسهال را در شدت و ضعف و سرعت و بطور، استنباط مرتبه تریاق مذکور را در قدرت و قوّت می نمایند.

۲. اساس: ادرار.

نمایند. ولیکن اگر ضعفی عارض قلب، به اعتبار رقت قوام و حرارت مزاج خون و روح گشته باشد ادویه مذکوره نهایت ضرر رسانند.

و چون در آنچه نگاشته شد تأملی کرده شود استنباط نفع و ضرر بعضی از ادویه به اعتبار بعضی افعال مانند تحلیل و جلاء و تقطیع و تفتیح می‌توان نمود که به چه اعتبار و در کدام مزاج مقوی قلب و روح و مزیل ضعف قلب و توحش‌اند و به کدام جهت و در کدام مزاج، مضعف قلب و روح و محدث توحش‌اند.

و مخفی نماند که بعضی از ادویه [101b] می‌باشند که به هیچ گونه تأثیری به تنهایی در تقویت قلب و تفریح نیست لیکن در حین انضمام آنها با بعضی از ادویه مقویه و مفرحه بالذات، بالعرض در چگونگی تأثیر و فعل تقویت آن ادویه در دل تأثیری می‌نمایند.

پس از این جهت ادویه مذکوره را داخل ادویه قلبیه و مقویات و مفرحات قلب می‌نمایند مانند ادویه مخدره که آنها را در تقویت و تفریح دل به تنهایی از حیثیت تخدیر تأثیری نیست لیکن چون با ادویه مقویه و مفرحه قلبیه ممزوج نمایند حفظ قوت ادویه قلبیه را هم در مجاری و راههایی که به قلب می‌روند نموده مانع از تحلیل رفتن قوت‌های ادویه مذکوره پیش از رسیدن به دل گردند و هم بعد از رسیدن به دل، در دل حفظ قوت‌های ادویه قلبیه را نموده، زمانی نگاه دارند که تأثیر آنها از تقویت و تفریح در دل به عمل آید.

و از این جهت است که افیون را در تراکیب مقویۀ قلب و مفرحه داخل می‌نمایند و مانند ادویۀ مفتّح‌ای که چون در ادویۀ قلبیه داخل نمایند تفتیح مجاری و منافذی که از معده به کبد و از کبد به دل است نموده راههای مذکوره را گشاده و از اختلاط ساده، پاک نماید.

پس ادویۀ قلبیه بی‌ممانعت و مزاحمت خلطی به آسانی و زودی به دل رسند و از جمله مفتّحات که تخم کرفس را داخل معاجین مفرحه و مقویات قلب می‌نمایند این مدعا نیز مقصود است.

و پوشیده نماند که تقسیم ادویۀ قلبیه به ذاتی و عرضی و تقسیم عرضی به اصناف مذکوره به اعتبار تقویت قلب کرده شد نه تفریح. زیرا که بعد از علم به اقسام و اصناف مقویات، جریان تقاسیم مذکوره را در مفرحات به اندک عنایتی ممکن است پس برای اختصار، اقتصار اقسام مقویات نموده استنباط اقسام مفرحات را از آنها به مدرک نافذان بصیر رجوع نموده.

باب چهاردهم

در بیان [102a] ادویه مفردة قلبیه

چون از بیان اموری که ضرورت بود بر دانستن آنها پیش از ذکر ادویه قلبیه، به طریق اجمال فراغت حاصل آمد هنگام آن رسید که چگونگی قوّت تقویت و تفریح و امور متعلقه به آنها را هر دوایی از ادویه قلبیه مفصلاً در رشته تحریر کشد.

و بنای سخن را در باب تعیین ادویه قلبیه و اینکه کدام یک از ادویه مفرده، دوی قلبی و از جمله ادویه قلبیه است بر آنچه شیخ در رساله ادویه قلبیه معین نموده و از جمله ادویه قلبیه شمرده گذاشت. بلکه در باب مزاج و علل تقویت و تفریح و غیر آن در هر دوایی حاصل آنچه شیخ در این باب و در رساله مذکوره نوشته نقل نمود لیکن در هر جا که محتاج به توضیحی و بیان علت و سببی بود

اشاره نمود.

و بنای ترتیب ادویه را چنانکه شیخ بر حروف ابجد نهاده گذاشت یعنی ذکر هر دوائی را به اعتبار تقدیم و تأخیر در مرتبه‌ای مقرر نمود که حرف اوّل اسم آن دواء در ابجد، صاحب آن مرتبه است مثلاً هر دوائی که حرف اوّل اسم آن الف باشد اوّلأ مرقوم می‌گردد و بعد از آن هر دوائی که حرف اوّل اسم آن باء باشد، و بعد از آن هر دوائی که حرف اوّل اسم آن جیم باشد و به این دستور باشد تا آخر. و منه الأعانة و التوفیق.

حرف الف

ابریسم ابریشم است. از جمله مفرحات قویه^۱ قلب است و بهترین آن خام است. و گاهی استعمال ابریشم پخته نیز می‌نمایند خصوصاً اگر آن را رنگ نکرده باشند.

و ابریشم، حارّ است در درجه اوّل و یابس است در همین درجه. و از این جهت است که در آن قوّت تلطیف و نشف هست. یعنی به اعتبار حرارت معتدله و یبوست، ملطف اخلاط غلیظه و منشف رطوبات است. و در ابریشم بریق و شفیفی نیز هست. و تفریح و تقویت آن دل را، بالخاصیة است و اعانت خاصیت مذکوره آن می‌نماید قوّت تلطیف و نشف آن. چه به سبب تلطیف، روح را

۱. اساس: توبه (۹).

منبسط می‌گرداند. [102b]

و به سبب نشف رطوبات، قوام آن را متین می‌سازد. و سبب تقویت و تفریح این دو امر دانسته شد، و حال آنکه انبساط روح از جهت دیگر به ترسیب تقویت و تفریح می‌گردد و آن احداث نورانیّت در روح است. چه در غلظت قوام روح، موجب کدورت و ظلمت روح است. پس انبساط، در نورانیّت آن افزایش و تقویت و تفریح ابریشم خصوصیت وقتی و زمانی ندارد بلکه در همه اوقات و احوال از آن صادر می‌شود.

و همچنین مخصوص قسمی از روح نیست بلکه همه اقسام روح را به اعتبار ملایمت جوهر آن با جوهر روح مقوی است حتی اینکه تقویت روح دماغی می‌کند.

و شاهد بر این است اینکه تقویت حافظه می‌کند و چون به چشم کشند تقویت روح و قوّت باصره می‌کند. و همچنین تقویت روح کبدی می‌کند. و دلیل بر این است آنکه خوردن آن فربهی آورد^۱. چه فربه نمودن آن ظاهر است که به سبب اقتضای بدن به آن و جزو بدن شدن به آن نیست پس باید که سبب فربهی گشتن آن به اعتبار، تقویت کردن آن مر روح طبیعی را باشد، چه هر گاه روح طبیعی

۱. در حاشیه نسخه آمده است: زیرا که در ابریشم چنان غذائیتی نیست و بر تقدیری که باشد در قدر شربت آن تخمیناً از یک مثقال و نیم صیرفی تا سه مثقال است چیزی که غذا و جزو عضو گردد. و پُر ظاهر است که آن قدر نیست که بدل مایتحلل ضروری گشته و از آن افزون آمده، صرف فربهی شود پس ناچار این معنی به سبب تقویت آن قوّت طبیعی را باشد.

قوی گردد و قدرت تصرف قوّت طبیعیّه در غذا و غذا را جزو بدن نمودن، اقوی و بیشتر گردد؛ پس علّت فربهی گردد. و استعمال ابریشم محتاج به اصلاح و تعدیل مزاج آن نیست بلکه آن را به تنهایی استعمال می‌توان نمود.^۱

آملج آمله است. قومی^۲ اختلاف در مزاج آن نموده‌اند. اکثر بر آنند که مزاج آن سرد است و این مذهب صحیح‌تر است لیکن یهودی صاحب کنّاش گوید که آمله گرم و مسخن است. و جماعتی که قایل به برودت آنند نیز اختلاف در مرتبه و درجه برودت آن نموده‌اند:

بعضی از ایشان بر آنند که در درجه اوّل، بارد است.
و بعضی بر آنند که برودت آن در درجه دویم است.
و دور نیست که سردی آمله در آخر درجه اوّل باشد.
و اما یبوست آن در درجه دویم است. و به سبب یبوس آن است

۱. ابریسیم، هو من المفرحات، المقویه للقلب، وأفضله الخام منه. وقد يستعمل المطبوخ منه، خصوصاً اذا لم یکن به صبغ. وهو حار یابس فی الأولى، ولذلك فیہ تلطیف و تنشیف، و فیہ أيضاً بریق و شفّ. وله خاصیه تفریح القلب و تقویته. و یعین فی ذلک تلطیفه، فیسط الروح، و تنشیفه فیمتنها، و شفّه فی نورها.

و لیس تختص تقویته بروح دون روح، بل هو ملائم لجوهر الروح کله، حتی انه ینفع الروح الذی فی الدماغ، لما شهدته من تقویه البصر، اذا اکتحل به. و منفعته فی الحفظ و الروح، الذی فی الکبد أيضاً، لما شهدته من تسمینه.

و معلوم أن تسمینه لیس من من جهة اغتذاء البدن منه، فبقی أن یكون لتقویته الروح الطبیعیة علی تصرف فی الغذاء، وهو مما يستعمل بلا تعدیل (الأدویه القلبیه، ص ۲۶۳).

۲. اساس: قوم.

که از جمله ادویه مقویه [103a] قلب به قوت قبض است و بالخاصية نیز مقوی و مفرح قلب است. و قوت قبض آمله، معین فعل خاصیت آن در تقویت است. و در مزاجهای بارد، برودت آمله را با چیزی تدارک می‌کنند پس از ادویه مقویه قلب به تمتین روح و احداث متانت در آن می‌گردد.

و منفعت آمله در تقویت قلب بیشتر از منفعت آن در رفع توحش است و از جمله اقسام توحش، قسمی را که به سبب رقت قوام و قلت مقدار روح و خون باشد نافع است.

و چون آمله بالخاصية، مقوی قلب و ارواح است و به نشف رطوبات نیز، مقوی روح، به سبب احداث متانت در آن است و این معنی معین تقویت بالخاصية آن است لهذا تقویت ذهن و قوت حافظه نیز می‌کند و بالجمله آمله تقویت جمیع اعضاء می‌نماید.^۱

۱. أملج، لقد اختلف الناس فی المزاجه، فقال الأكثر انه بارد، وهذا هو الأصح، لكن اليهودی، صاحب الكناس، زعم كما ظن أنه حار مسخن. واختلف الذين قالوا ببرده: فمنهم من جعل برده فی الأولى، ومنهم من جعل برده فی الثانية. ویُشبه أن یكون فی آخر الأولى. وأما یبسه فی الثانية، فلذلك هو من الأدوية المقوية القابضة. وله خاصية فی تقوية القلب و تفريجه، وبعینها تقویته و قبضه. و یعدل برده فی الأمزجة الباردة، بأدنی شیء، فیکون دواء ممتناً للروح.

و منفعة الأملج فی تقوية القلب أكثر من منفعه فی التوحش. وانما ینفع من التوحش، اذا كان بسبب رقة الدم وقلته و سرعة تحلله. ولما كان من الأدوية النافعة للقلب، بخاصيته و تنقيته، مع ذلك فهو من الأدوية الشديدة المنفعة للذهن و الحفظ. و بالجمله هذا الدواء من أفضل الأدوية المقوية للأعضاء كلها (الأدوية القلبية، ص ۲۶۳ و ۲۶۴).

یادآور می‌شود که در متن عربی چاپی، صاحب الكناس به شکل نادرست الکتاش آمده است. و

اترج ترنج است. پوست بیرون از آن جمله مفرحات تریاقیه است. و حارّ یابس است در درجه سیم و حرارت آن، مُعین تریاقیت آن است.

و مزاج منافع شکوفه و برگ درخت آن نزدیک به مزاج و منافع پوست آن است لیکن شکوفه و برگ آن لطیف‌ترند.

و ترشی ترنج، سرد و خشک است در درجه سیم. و از مقویات دلی است که مزاج آن گرم باشد. و از خفقان حارّ، نافع است. و در آن تریاقیتی هست که به سبب آن از گزیدن مار و عقرب جرّاره و قملة النسر نافع است.^۱

⇒ هویت یهودی از سوی مصحح متن عربی، ماسرجویه معرفی شده است.

بوعلی در قانون پیرامون آمله چنین آورده است: به عقیده آن مرد یهودی گرم است. و به رأی بسیاری کسان از درجه دوم سرد است. و به نظر شرک هندی دارای گرمی است. و شاید حق این باشد که خشک است و اندکی سرد (قانون، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، ج ۲، ص ۶۴). پزشک هندی شرک، به شکل نادرست ترک ضبط شده بود که هنگام نقل اصلاح شد.

۱. در حاشیه نسخه آمده است جراره، صنفی از عقرب است که سم آن در نهایت حرارت است به خلاف سایر اصناف عقرب که سم آنها بارد است. و جرّ در لغت به معنی کشیدن است و چون این صنف از عقرب، دنباله خود را مانند سایر عقارب بر نمی‌دارند بلکه بر زمین می‌کشد از این جهت به جراره ملقب گشت.

و قملة النسر - یعنی [شپش] کرکس - حیوانی است بسیار کوچک شبیه به شپش و کنه کوچک. و شیخ در قانون گوید که آن شپش را به فارسی دذه گویند و به یونانی صملوکی و به هندی طفانوس گویند. و از جالینوس نقل نموده که این حیوان بسیار کوچک و از این جهت ملاحظه و پرهیز نمی‌توان نمود. و موضع گزیدن آن را مشکل می‌توان دید و از گزیدن آن از مجرای بول و از بینی و از مقعده و از معده به طریق قی و از سینه و از ریه و از بن دندانها خون خارج می‌شود و سم این حیوان نیز مانند جراره در کمال حرارت است.

و تخم ترنج، تریاقی است نافع در همه اقسام زهرها و شبیه است به اینکه از مقویات قلب به سبب تمتین روح و احداث متانت در آن باشد. زیرا که مزاج آن سرد و خشک است در درجهٔ دوم.
و دور نیست که از منورات روح نیز باشد و به سبب تنویر روح از جمله مفرحات را باشد.

و پوشیده نیست که تخم ترنج را چنانکه ترجمهٔ آن کرده شد شیخ در این رساله سرد و خشک نوشته و این منافی اعتقاد جمهور اطباء است. [103b]

و از آن جمله خجندی در ترویج الارواح و نجیب سمرقندی در کتاب اغذیه و اشربه خمسة و ابن جزله در منهاج و صاحب کتاب من لایسع^۱ الطیب جهله در همان کتاب تصریح به حرارت آن نموده‌اند. و ابن بیطار در جامع از جالینوس و از اسحق بن سلیمان^۲، قوّت تحلیل و محلل بودن آن را که از افعال حرارت است نقل نموده و غیر ایشان از جماعتی که ذکر ایشان موجب تطویل

⇒ همچنین مترجم قانون بخش یاد شده را چنین آورده است. او پس از آنکه قملة النسر را شپش نسر ترجمه کرده می‌نویسد: این جانور در عربی قملة النسر، در فارسی دذه، در یونانی صملوکی و در زبان هندی طغانوس نام دارد. این حشره مانند شپش یا کوچکتر از شپش است. جالینوس می‌فرماید: و به زحمت می‌توان جای نیشش را دید. از اثر نیش این حشره، نیش زده خون می‌شاشد، به خون دماغ مبتلا می‌شود، مقعدش خونریزی می‌کند، خون قی می‌کند، خون از سینه و ریه‌اش، از بن دندانهایش می‌تراود. و با تف بیرون می‌آید و در بعضی اصلاً علاج‌پذیر نیست (قانون، ترجمه عبد الرحمن شرفکندی، ج ۲، ص ۱۰۲).

۲. اساس: سلیمان.

۱. اساس: لایسعه.

است و تصریح به حرارت تخم ترنج نموده‌اند.
و قطع نظر از اینها، این کلامش در این رساله مخالف کلام اوست
در قانون. چه در قانون گفته که گرم است در درجهٔ اوّل و خشک
است در سیم.

و ممکن است که اعتقاد او در این رساله نیز موافق کلام او در
قانون باشد و از قلم او یا سایر نسخ، سهواً حارّ به بارد تبدیل یافته
باشد و ممکن است که در این رساله این مزاج را از برای تخم ترنج
اجتهاد نموده باشد.^۱

آس مورد است، و از جمله ادویهٔ مرکّب القوی. و مرکّب است از
دو مرکّب که بر مزاج یکی حرارت غالب است و بر دیگری برودت.
و امتزاج این دو مرکّب که جزو موردند با یکدیگر مستحکم و فعل و
انفعال آنها در یکدیگر کامل نگشته است به حیثی که موجب
فیضان مزاج موثّق مستحکمی بر مجموع گردد بلکه مزاج رخو

۱. اترج، قشره من المفرحات التریاقیة، التی حرارتها تعین خاصیتها. و هو حار یابس فی الثالثة. و
یقرب منه ورقه و فقاچه، و هما ألطف منه. و حمّاضه أيضاً من المقویات للقلب الحار المزاج، و
النافعات فی الخفقان الحار. و فیہ تریاقیة تنفع کذلک من لسع الجرارات و قملة النسر و الحیة
أیضاً، و هو بارد یابس فی الثالثة.

و بزره تریاق مشترک للسموم، و یشبه أن یکون من مقویات القلب، بتمتین جوهر الروح، لأنه
بارد یابس فی الثالثة، ولا یبعد أن یکون من منوراته (الأدویة القلبیة، ص ۲۶۴ و ۲۵۶).

در ترجمهٔ قانون چنین آمده است: اترج - ترنج - پوستش در اوّل گرم و در آخر دوم خشک است.
گوشتش در اوّل گرم و تراست. و برخی گویند در اوّل تراست و سردی آن زیاد است. و ترش
مزگی آن در درجهٔ سوم سرد و خشک است. تخم ترنج در اوّل گرم و در سیم خشکاننده است
(قانون، ترجمه عبد الرحمن شرفکندی، ج ۲، ص ۷۳).

سستی از امتزاج ناقص این دو جزو بر مرگب مذکور، فایض گشته چنانکه به تفصیل در فصلی که در تحقیق مرگب القوی گذشت گفته شد. و چنان می‌نماید که جزو لطیف حارّ آن کمتر و جزو کثیف بارد آن بیشتر است.

و چون مورد، وارد بدن گردد به سبب سستی آمیختگی اجزاء مذکوره آن به یکدیگر، چون حرارت غریزه بدن در آن تأثیر نماید اجزای مزبوره^۱ از یکدیگر جدا و متفرق گردند. [104a]

پس جزو حارّ آن به سبب لطافت اوّل در عروق و اعضاء نفوذ نموده تسخین نماید و بعد از آن جزو بارد آن نفوذ نموده تبرید و تقویت اعضاء نماید. و از این جهت است که مورد در رویانیدن موی بسیار عظیم النفع است. زیرا که چنانکه گفته شد جزو حارّ آن اوّل نفوذ نموده به سبب تلطیف و تسخین، مسام را گشاده و اخلاط و مواد را به اعضاء جذب نماید و بعد از آن جزو بارد آن به اعضاء رسیده برودت و قبض مسام را تنگ و اعضاء را صلب نماید.

در حالتی که ماده‌ای را که از آن موی متکوّن می‌گردد جزو حارّ آن سابقاً به اعضاء جذب نموده در اعضاء موجود است. و چون ماده مذکوره به اعتبار تنگی مسام و صلابت جرم اعضاء نتواند به تحلیل رود در اعضاء، و منعقد و بسته گشته مستحیل به موی گردد و حال آنکه اعانت بر انعقاد مذکور، برودت و تبرید جزو بارد آن

می‌نماید.

و عطریّت که در رایحه مورد است محل و مرگّب آن جزو حارّ است. و عفوصتی که در طعم آن است مرگّب و محل آن جزو بارد است و به سبب تأثیر حرارت جزو حارّ در ماده غلیظه جزو بارد آن است که در طعم آن تلخی بهم رسیده است.

چه در باب طعوم گذشت که سبب تولّد طعم تلخ، آن است که در ماده غلیظ فاعل حرارت باشد و چون گفته شد که جزو بارد غلیظ کثیفِ مورد، بیشتر است؛ پس مزاج آن مایل به برودت در درجه اوّل و به یبوست در درجه دویم است. و یا آنکه جزو بارد غلیظ آن بیشتر است و مزاج آن باردِ یابس است. لیکن به اعتبارِ جزو حارّ، در مورد تلطیفی هست و به سبب عطریّت ملایمِ جوهرِ روح و مقوی آن است. و چون در آن با قبض، تلطیف هست هم سبب تمّین قوامِ روح و هم سبب انبساطِ جوهر آن می‌گردد و به جهات مذکوره از خفقان و ضعف قلب [104b] بسیار نافع است.^۱

۱. در حاشیه نسخه چنین آمده است: سبب غلبه برودت بر مزاج مورد، به سبب کثرت مقدار جزو بارد آن ظاهر است. و اما غلبه یبوست بر مزاج آن به سبب غلظت و کثافت جزو بارد آن است، چه غلبه غلظت و کثافت به سبب غلبه جزو ارضی آن جزو است. و دانسته شد که مزاج ارض، بارد یابس است. و چون جزو حارّ مورد، رطوبتی ندارد که تعدیل به یبوست جزو بارد یابس آن نماید چنانکه به حرارت، تعدیل برودت آن می‌نماید لهذا یبوست مورد در درجه دویم است و برودتش در درجه اوّل.

آس، مزاج الآس، كما يظهر، غير مستحکم الامتزاج، حتى يعود بطباعه الى قوة واحدة هي الغالبة. بل يشبه أن يكون فيه جوهران: أحدهما الغالب فيه البرد، والآخر الغالب عليه الحر، ولم

اشنه دواله گویند. دوايي است شبیه به پوست تُنک درختان، پیچیده می‌شود بر درخت صنوبر و گردکان و بلوط. بهترینش آن است که بر درخت صنوبر پیچیده شده باشد.^۱

و مزاج آن حارّ است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. و به سبب عطریّتی که در آن است ملایم و مقوی جوهر روح است و به سبب قبضی که دارد سبب متانت روح می‌گردد و به سبب لطافت، نفوذ در جوهر روح می‌کند و از این جهات از خفقان، نافع و مقوی است.^۲

⇒ يستحكم فيما بينهما الامتزاج، والفعل والانفعال، حتى يستقر المزاج على الغالب منهما. قال الشيخ: وللأس في هذا الحكم نظائر كثيرة. ويشبه أن يكون مافيه من الجوهر اللطيف، الذي الغالب فيه الحراقل، والكثيف الذي الغالب فيه البرد أكثر. ولم يبلغ من تأكد امتزاجهما أن لا يفرق بينهما الحار الغريزي، الذي في أبداننا، بل يفرق بينهما، فينفذ أولاً الجوهر الحار الذي فيه فيسخن، ثم يأتي بعده البارد فيقوى ويشدّ. ولهذا تعظم منفعته في انبات الشعر، لأن الجوهر الحار يجذب المادة، ويوسع المسام أولاً. ثم الجوهر البارد منه يشد العضو ويقبض المسام، وقد انجذبت اليه المادة التي يتكون منها الشعر فتتعد شعراً. والعطرية التي فيه مركبها الجوهر الحار الذي فيه، والعفوضة مركبها الجوهر البارد الذي فيه. فاذا اعتبر الآس، بمزاجه الأغلب الأقوى، كان بارداً في الأولى يابساً في الثانية، وله مع ذلك تلطيف. فهو لعطريته ملائم للروح، ولما فيه من القبض مع التلطيف ممتن لها منقّ لجوهرها، باسط لها. ولا اجتماع هذه المعاني هو من الأدوية النافعة في الخفقان وضعف القلب (الأدوية القلبية، ص ۲۶۵).

۱. در حاشیه نسخه آمده است: بعضی گویند که قسمی از اشنه که بر درخت بلوط پیچیده می‌شود در آن چندان حرارتی نیست زیرا که مزاج درخت بلوط، بارد است و از مجاورت آن حرارت اشنه ضعیف می‌گردد.

۲. أشنه، حار في الأولى، يابس في الثانية. و لعطريته يلائم جوهر الروح، ويقوّيه ويقبضه ويمتنه. و للطفاته اليه، فهو لهذا نافع من الخفقان، مقو للقلب (الأدوية القلبية، ص ۲۶۶).

اسطوخودوس معروف است. حارّ است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. بالخاصیة سهل خلط غلیظ سوداوی است خصوصاً از دماغ و قلب و حوالی آنها.

پس به اعتبار اینکه تصفیه جوهر روح قلبی و دماغی از خلط سوداوی می‌نماید مفرّح است. و در آن اندک قبضی هست که به سبب آن تمتین جوهر روح قلبی می‌نماید. و چنان می‌نماید که به غیر از جهات مذکوره بالخاصیة نیز تقویت قلب می‌نماید و از جهت اینکه بالخاصیة مقوی است نافع است از سموم، خواه آنکه ورود آن سم به بدن به عنوان آشامیدن باشد و خواه به عنوان گزیدن جانوری صاحب سم. و در تقویت دل و تقویت قوّت دماغی در فکر بسیار نافع است.^۱

ارماک چوبی است خوشبو شبیه است به قرفه. بعضی می‌گویند آن را از یمن می‌آورند. و بعضی می‌گویند که از هند می‌آورند. حارّ است در درجه دویم، یابس است در درجه اوّل. بالخاصیة تقویت عظیمی، روح را می‌کند و معین خاصیت آن در تقویت است.

۱. أسطوخودس، حار فی الأولى، یابس فی الثانية. خاصيته اسهال الخلط السوداء، و خصوصاً من الرأس و القلب. فهو يفرح و يقوى القلب، بتصفیه جوهر الروح، فی القلب و الدماغ معاً من السوداء. و فيه قبض يسير، فهو لذلك يمتن جوهر الروح فی القلب. و يشبه أن يكون له خاصية خارجة عن هذه الوجوه فی تقوية القلب. و لذلك كان شديد المنفعة من السموم المشروية، و من اللدوغ. و شديد المنفعة فی تقوية القلب و تذكية الفكر (الأدوية القلبية، ص ۲۶۶).

عطریّت و قبض آن با لطافت چنانکه مکرر، این معنی در ادویه دیگر گفته شد. پس به این جهات، تقویت دل و دماغ و همگی اعضاء باطنه میکند و اعانت همگی قوتها در کردن افعال منسوبه به آنها می نماید.^۱

آذریونه آذریون نیز گویند و آنچه از توصیف آن در بعضی از کتب [105a] طبیه ظاهر می شود چنان می نماید که گلی باشد که مشهور است به گل آفتاب. حارّ یابس است در درجه سیم. و در آن تریاقیتی هست و به این جهت تقویت دل می نماید لیکن به سبب شدت حرارت در آن چنانکه دانسته شد روح را مستعد فرح نمی سازد بلکه مزاج روح را مایل به استعداد عروض غضب می گرداند.^۲

انفحه [پنیر] مایه گویند. و آن عبارت است از چیزی شبیه به شیر بسته شده که در هنگام شیر خوارگی^۳ در معده حیوانات به هم

۱. أرماک، خشبة عطریة، تشبه القرفة، يقال أنها تجلب من اليمن، ويقال أنها تجلب من الهند. وهي حارة في الثانية يابسة في الأولى، وهي قوية جداً في المنفعة الروح بخاصية فيها. ويعينها العطرية والقبض مع اللطافة، على نحو ما سلف لنا ذكره مراراً. فهي تقوى القلب والدماغ والأحشاء كلها بالجملة، وتعين في أفعال القوى كلها (الأدوية القلبية، ص ۲۶۶).

۲. آذریون، حار یابس فی الثالثة، فيه تریاقية، و يقوى القلب. الا أنه يميل بمزاج الروح الى جنبه الغضب دون الفرح (الأدوية القلبية، ص ۲۶۶).

۳. اساس: شیر خواره گى.

می‌رسد.^۱

مزاج آن حارّ یابس است در آخر درجه سیم و در آن تریاقیت عظیمی هست که دفع اکثر سموم می‌کند لیکن به سبب احداث حرارت مفرطه در خون و روح، تفریح از آن نماید و از جمله ادویه مفرحه نباشد.^۲

حرف باء

بادرنجبویه مشهور است. حارّ یابس است در درجه دویم. و آن را خاصیت عجیبی در تفریح و تقویت دل هست و در آن عطریّت و تلطیف و تفتیحی با قبض هست که معین خاصیت آن در تقویت است. و بادرنجبویه با اینکه مقوی و مفرح است تقویت احشاء و اعضای باطنه نیز می‌نماید و در آن قوّت اسهال ضعیفی هست که می‌تواند اسهال و دفع بخار سوداوی از روح و دل نماید ولیکن وفا به اینکه اسهال خلط مذکور از اعضا نماید می‌نماید.^۳

۱. در حاشیه نسخه آمده است: از جمله خواص غریبه مایه آن است که چیزهای روان و مایع را مانند شیر می‌بندد و چیزهای بسته را مانند شیر و خون که در معده بسته شده باشد می‌گدازد و از این جهت است که علاجی از برای شیر و خون در معده بسته شده بهتر از خوردن مایه نیست.
۲. أنفحة، حارة فی آخر الثالثة، یابسة فیها، تریاقية جداً، الا أنها لاتدخل فی التفریح، لافراط تسخینها (الأدوية القلبية، ص ۲۶۷).

۳. باذرنجبویه، حار یابس فی الثانية. له خاصية عجيبة فی التفریح القلب، و فی تقويته معاً. و عطريته و تلطيفه و تفتيحه، مع قبض فيه، يعين خاصيته. و هو مع ذلك ينفع الأحشاء كلها. و فيه طبيعة اسهالية خفية، تنقى بأن تسهل عن الروح البخار السوداء، وعن الدم الذي فی القلب، و لا تنقى بمثله عن الأعضاء و البدن كله (الأدوية القلبية، ص ۲۶۷).

بَسَد بیخ مرجان است. بارد است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. بالخاصیة مقوّی و مفرّح دل است و معین خاصیت مذکوره است اینکه به سبب شفاف بودن تنویر روح و به سبب قبض، تمّین آن می‌نماید.^۱

بادروج نباتی است خوش بوی، و در رایحه شبیه است به بادرنجبویه. و در برگ و گل نیز شباهتی دارد. و بعضی گویند که بادرنجبویه کوهی است. حارّ و یابس است در درجه اوّل. در آن رطوبتی فضلیه هست و بالخاصیة مفرّح است و در آن عطریّتی و قبضی و تلطیفی [105b] هست که اعانت خاصیت آن در تفریح می‌نماید ولیکن عاقبت و انجام کار آن در تفریح نیکو نیست. زیرا که جوهر غذایی آن ضد جوهر دوائی آن است چه افعال جوهر دوائی، آن چنانکه مذکور شد تقویت و تفریح است. و اما از جوهر غذایی آن متولّد می‌گردد و خون غلیظ سوداوی و از رطوبت فضلیه که در آن است نفخی در عروق متولّد می‌گردد و ضرر خون غلیظ سوداوی به روح تفریح از آنچه پیش گذشت ظاهر است. و اما سبب مضرّت نفخ و ادویه و اغذیه نفاخّه به تفریح و دل و روح آن است که از ادویه مذکوره، بخار ریخی بسیار متولّد می‌شود

۱. در حاشیه نسخه آمده است: بَسَد را به اعتبار اختلاف اصناف، الران مختلف است از آن جمله صنفی سرخ و صنفی سیاه و صنفی اغبر است. و بهترین اصناف آن سرخ است. بَسَد، بارد فی الأوّلی، یابس فی الثانیة یقوی القلب و یفرح بخاصیة فیه، یعنیها تنویره بشفّه، و تمّینه بقبضه (الأدویة القلبیة، ص ۲۶۸).

که قابلیت استحاله به روح ندارد و ابخره مذکوره مخلوط به روح می‌گردند، و چون از جوهر روح اند و از استعداد استحاله به روح در آنها هست بلکه نسبت آنها به روح نسبت فضول است به اعضاء. پس بر روح گران و بار گشته و به این جهت روح وقوت‌های قائمه به آن ضعیف و سنگین گشته از کارها و افعال متعلقه به آنها عاجز آیند.^۱

بهمن مشهور است. حارّ است در درجه دوم، یابس است در درجه اوّل. و بر دو صنف است:

صنفی از آن سرخ است و صنفی سفید و حرارت در قسم سرخ آن بیشتر است و هر دو قسم بالخاصیة مقوّی و مفرّج دل‌اند و در آنها قبضی با تلطیف و تفتیح هست که اعانت خاصیت آن در تفریح و تقویت می‌کنند.^۲

بیض تخم حیوانات هر چند از دواى مطلق نیست لیکن در زردۀ آن دخل عظیمی در تقویت قلب هست خصوصاً اگر از حیوانی

۱. بادروج، حار یابس فی الأولى، و فيه عطرية، و فيه قبض مع تسخين، و فيه رطوبة فضلية. و یفرّج بخاصیة تعینها العطرية، التي یصحبها قبض مع تلطیف.

الا أن عاقبته فی التفریح غیر محمودة، و ذلك لأن الجوهر الغذائی الذی فيه مضاد للجوهر الدوائی الذی فيه. و لأن الجوهر الدوائی یفعل ما ذکرناه، و الجوهر الغذائی الذی فيه یتولد منه دم عکر سوداوی. و الرطوبة الفضيلة التي فيه تحدث منها النفخة فی العروق. و قد عرفت مضرة هذين المعنيين بالروح و الفرح (الأدوية القلبية، ص ۲۶۷).

۲. بهمّن، حار فی الثانية، یابس فی الأولى. و منه أبيض و منه أحمر أشد حرارة. و فیهما جميعاً قبض مع تلطیف و تفتیح. و لهما خاصیة قوية فی تقوية القلب و تفریحه معاً. و تعینها الطبیعة المذكورة أعنی القبض مع التلطیف (الأدوية القلبية، ص ۲۶۸).

باشد که گوشت آن محمود و نیکو باشد مانند مرغ خانگی و درّاج و تدرج که مشهور به قرقاول است. و در زردۀ تخم، سه معنی هست که به سبب آنها مقوّی قلب و روح و قوّت، و ملایم آنهاست: یکی آن است که به سبب نهایت استعداد به زودی به خون مستحیل می‌گردد.

و دیگر [106a] اینکه فضول و اجزایی که مستحیل به خون نگردند در آن بسیار کم است.

و سیم اینکه خونی که از آن بهم رسد بسیار سبک و از جنس خونی است که غذای دل می‌گردد. پس به زودی به دل می‌رسد و دل آن را جذب می‌نماید. و از این جهت است که هرگاه به سبب حدّت امراض روح و مادۀ آن که خونی است که در فضای دل است به تحلیل روند و کم گردند، هیچ چیز تدارک و اصلاح این حالت را بهتر از زردۀ تخم مرغ نمی‌کند.^۱

بسیایج^۲ بسفایج^۳ نیز گویند. دواى مشهوری است به این اسم و مفرح است لیکن بالعَرَض. و به وساطت اینکه استفراغ جوهر

۱. البیض، و ان لم یکن من الأدوية المطلقة، فانه مما له مدخل فی تقوية القلب جداً. و أعنی بذلك الصفرة من بیض الحيوان، المحمود اللحم، كالدجاج والتدرج والدراج والقبيج. وهذه الصفرة معتدلة المزاج و تجمع ثلاث معان: سرعة الاستحالة الى الدم - وقلة الفضل الذي لا يستحیل منها اليه - وكون الدم الذي يتولد منها مجانساً للدم الذي يغذوا القلب، خفیفاً فيندفع اليه بعجلة. فلذلك كان أوفق ما يتلافى به عادية الأمراض، المحللة لجوهر الروح، المقللة لمادتها^۷ و هو الدم الذي فی القلب (الأدوية القلبية، ص ۲۶۸).

۳. اساس: بسفایج

۲. اساس: بسیایج.

سوداوی از خونی که در دل است و از دماغ و از همه بدن می‌کند سبب تفریح می‌گردد. و اما بالذات در آن قوّت مفرحه نیست.^۱

حرف جیم

جدوار دوايي معروف است و از مفرّحات قویّه و از مقویّات عظیمه است. و آن بهتر و بزرگترین تریاکیات دافعه سم بیش است و همچنین در گزیدن افعی. و حرارت آن مفرط نیست که مانع تفریح باشد و از این جهت با وجود آنکه تریاق است مفرّح نیز هست. و این جدوار چوبی است شبیه به زراوند و با بیش می‌روید و گیاه بیش به مجاورت و همسایگی جدوار ضعیف و ناتوان می‌گردد. به مرتبه‌ای که شاخ نمی‌جهاند.^۲

و شیخ در این رساله گوید که مظنون من آن است که جدوار دوايي است که آن را بوحا می‌نامند زیرا که بوحا را این صفتها هست لیکن حزم به اینکه بوحا البته جدوار است نمی‌کنم.^۳

۱. بسفایج، مفرّح، لا بالذات بل بالعرض. لأنه يستفرغ الخلط السوداء من دم القلب والدماغ و البدن كله (الأدوية القلبية، ص ۲۶۸).

۲. جدوار، هو من المفرحات والمقويات العظيمة للقلب. وهو اجل ترياق للبیش وللدغ الأفاعی. ولیست حرارته بمفرطة، فلذلك مع أنه ترياق فهو أيضاً مفرح مقو. وهو شجرة تشبه الزراوند، تنبت مع البیش. وأی بیش جاورها لم یفرع ولم یثمر. وأظن أنه الذی یسمى یتوعاً، لأن له هذه الصفة، ولكنی لا أقطع به (الأدوية القلبية، ص ۲۶۹).

۳. در متن عربی ادویه قلبیه بوعلی «یتوع» آمده و در پانویس آمده: بیوحا بدل یتوعا (الأدوية القلبية، ص ۲۶۹).

مؤلف گوید که زراوند بر دو صنف است:

یکی زراوند طویل گویند،

و دیگری را مدحرج.

و جدوار شباهتی به زراوند ندارد نه به طویل آن و نه به مدحرج. چه زراوند بیخی است سفید رنگ، و طویل آن ضخیم و طولانی و مدحرج آن، گرد و کوچک. و رنگ جدوار بنفسجی است و حجم آن نیز مساوی و شبیه به هیچ یک [106b] از این دو قسم زراوند نیست. بلی قسمی از جدوار بر سبیل ندرت به هم می‌رسد که رنگ آن سفید است و باز در حجم مانند زراوند نیست.

حرف دال

درونج به این اسم مشهورتر است و آن را درونج عقربی گویند چه شباهتی، شکل قطعات آن به عقرب دارد. حارّ یابس است در درجه سیم. و خاصیت آن در تقویت دل و تفریح بسیار قوی است به مرتبه‌ای که حرارت مزاج آن با آنکه در کمال افراط است ضرری به قوّت تفریح آن - به اعتبار قوّت خاصیت مذکوره - نمی‌تواند رسانید بلکه حرارت مذکوره اعانت قوّت تریاقیّه آن می‌نماید و قوّت قبض آن نیز در اعانت مذکوره رفیق حرارت آن است. لهذا خاصیت تریاقیّه آن در نهایت قوّت است و از این جهت در دفع همگی سموم نافع است. و در بعضی اوقات که خواهند درونج را در

امراض یا امزجۀ حارّه استعمال نمایند آن را مخلوط به ادویه و اشربه می‌نمایند. مثلاً گاهی به کافور و گاهی به شربت سیب، بنابر اختلاف غرض و مرتبه داعی بر تبرید. پس در آن هنگام حرارت مفرطه غیر موافقه با تفریح آن منکسر و ضعیف یا زایل می‌گردد. پس قوّت خاصیت مفرحۀ آن چون به تنهایی باقی می‌ماند قوی‌تر و تفریح آن بیشتر می‌گردد.^۱

دارصینی به فارسی دارچینی گویند. پوست درختی است که اکثر آن به سبب خشکیدن پیچیده و لوله می‌گردد. و حارّ است در آخر درجه دویم، یابس است در درجۀ سیم. و در طبیعت آن اندک قوّت قبض لطیفی هست و بالخاصیة مقوّی و مفرّح است و اعانت خاصیت مفرحه آن می‌کند و عطریّت آن و خاصیت مفرحه و عطریّت آن مقاومت با حرارت مفرطه آن می‌کند و نمی‌گذارند که حرارت مذکوره مانع تفریح آن گردد و خاصیت مفرحه و عطریّت دارچینی یاری و اعانت حرارت مفرطه آن در اعانت [107a] خاصیت تریاقیه نیز می‌نماید.^۲

۱. درونج، حار یابس، فی أول الثالثة. الا أن خاصية فی التقوية القلب و تفریحه شديدة جداً، لا یقاومها افراط حره، و یعینها تریاقیه، و ما فیہ من القبض اللطیف.

فهو لذلك تریاق من السموم کلها، قوی و مفرح قوی. وقد یکسر شدة تسخينة بما یمزج به من شراب التفاح. و ان أريد استعماله لخفقان حار جداً خلط به قليل کافور، فتبقى خاصيته و تنکسر کیفیتہ (الأدوية القلبیة، ص ۲۶۹).

۲. در حاشیه نسخه آمده است: جناب شیخ در این مقام که و فی طبیعتہ قبض یسر و له خاصية تفریح

حرف هاء

هلِيلَج کابلی و هلِيلَج هندی هلِيلَج، معرب هلِيلَه است. و هلِيلَج کابلی معروف است. و هلِيلَه هندی قسمی از هلِيلَه است بسیار کوچک و او سیاه رنگ و بی دانه است یا آنکه دانه ضعیفی دارد و آن را هلِيلَه سیاه می گویند.

و این هر دو قسم از هلِيلَه باردند در درجه اوّل، یابس اند در درجه دویم. و در طبیعت آنها قبضی هست یعنی به اعتبار مزاج و مقتضای طبع قابض طبع اند به دلیل عفوصت طعم آنها. لیکن در آنها خاصیت مسهله هست که به سبب آن مسهل طبع اند.^۱ و چون قابضه هلِيلَه مقاومت و معارضه باقوّت مسهله آن نمی تواند نمود که فعل اسهال آن را باطل کند. پس عصری که ازقوّت قبض طبیعی آن در

⇒ معینه عطریته و مقاومان شده حره و بنصرانه و المنفعة التریاقیه. و یک معنی و حل این عبارت آن است که در متن قلم شده. و محکم است که و او این باشد که در دارچینی اندک قوّت قبضی است و خاصیت مفرحه، معاونت و معطریّت کرده شده تر است و قوّت قبض با خاصیت مفرحه مقویّه به عطریّت آن مقاومت با حرارت مفرطه مانع از تفریح آن کرده رفع ممانعت آن را از تفریح می نماید. و این دو قوّت یعنی قبض و خاصیت مذکوره اعانت خاصیت تریاقیه آن نیز می کند. دارصینی، حار فی آخر الثانیة، یابس فی الثالثة، وفی طبیعته قبض یسیر. وله خاصية تفریح، تعینها عطریته، و هما تقاومان شده حرارته، وتنصرانه فی المنفعة التریاقیه (الأدویة القلییة، ص ۲۶۹).

۱. در حاشیه نسخه آمده است: و از این جهت است که چون هلِيلَه را به روغنی از روغنها مثل روغن بادام چرب نمایند قوّت اسهال در آن کم می شود. چه در این صورت به سبب تلیین و ترطیب روغن، قبض هلِيلَه کم می گردد. پس اعانت آن به طریق عصر، قوّت مسهله آنرا ضعیف گشته و سبب اسهال آن گردد.

احشاء عروق به هم می‌رسد اعانت‌قوّت مسهله آن بر اسهال و اخراج اخلاط و رطوبات از خلل و فرج اعضاء و عروق نماید. و لهذا اگر هلیله را بریان نمایند حابس طبع گردد، چه بریان نمودن به سبب تجفیف و تحلیل رطوبات در قبض آن افزایش و به این جهت قوّت قابضه آن قوی گشته، مقاومت باقوّت و خاصیت مسهله آن نموده آن را از عمل خویش مانع گردد هر چند ممکن است که سبب حبس طبع هلیله بریان کرده، ضعیف کردن حرارت آتش قوّت مسهله آن را باشد در سقمونیا که بریان نمودن آن سبب ضعف قوّت مسهله آن گردد.

و بر تقدیر، هلیله کابلی و هندی مسهل سودایند خصوصاً هندی. پس دو صفت در آنها جمع است که به سبب آن از ادویه مفرحه‌اند: یکی تنقیه خون و روح قلبی از کدورت سوداء به سبب قوّت مسهله اخلاط سوداویه،

و دویم تمتین و تقویت خون و روح به سبب قوّت قبض و چنان می‌نماید که در آنها خاصیت مفرحه باشد و بالخاصیه نیز تفریح نمایند.^۱ [107b]

۱. هلیج کابلی و هندی، کلاماً بارد فی الأولى، یابس فی الثانية. وفی طبیعته القبض، یدل علیه عفوصته. وانما یسهل بخاصیه یعینها العصر و اسهاله للسوداء. والهندي أشد اسهالاً من الکابلی. و یشرکان فی تنقیة دم القلب، مع تمتین و تقوية. ولذلك یفرحان، و یشبه أن یكون لخاصیه فیهما أيضاً (الأدوية القلبية، ص ۲۷۰).

حرف واو

ورد گل سرخ است. امتزاج جوهر گل سرخ نیز مانند مورد متخلخل و سست است یعنی مرگب القوی است. پس در آن جوهری یعنی مرگبی هست که مزاج آن بارد است در درجه دوم و جوهری هست که مزاج آن حارّ است در درجه اول. و همچنین در آن جوهر ملین رطبی، جوهر یابس مکتفی نیز هست. و گل به سبب خوشبویی و عطریّت، ملایم جوهر روح است خصوصاً روحی که از اعتدال لایق خویش، منحرف به حرارت شده باشد. زیرا که دانسته شد که جزو بارد گل مایل به درجه دوم از برودت است. پس به سبب تبرید، اصلاح مزاج مذکوره و تقویت آن نماید و به سبب قبض، تمّین و تقویت روح نیز نموده مانع از تحلیل آن گردد. و لهذا آشامیدن گلاب کم کم و به تدریج از غشی و خفقانی که سبب آنها حرارت مزاج دل و خون و روح قلبی باشد بسیار نافع است و گل تقویت همگی احشاء و اعضای باطنه نماید.^۱

و مؤلف گوید که شیخ در چندین دوا از ادویه‌ای که مذکور شد و می‌شود، دعوائی بودن قوّتهای مخالف یکدیگر مانند تحلیل و قبض

۱. ورد، امتزاج جوهره متخلخل غیر مستحکم، علی نحو ما قلناه فی الأس. ففیه جوهر مزاجه البرد فی الثانیة، و جوهر مزاجه الحر فی الأولى. و فیه جوهر ملین مرطب، و فیه جوهر مکثف یابس.

و هو بعطریته ملائم لجوهر الروح، و خصوصاً اذا سخن مزاجه، فینفعه بیرده و یمتنه بقبضه. فلذلک هو نافع جداً من الغشی و الخفقان الحارین، اذا جرّع ماؤه سیراً یسیراً. و هو نافع للأحشاء کلها (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۰).

و برودت و تلطیف و امثال آنها نموده و بنا بر قواعد و مطالبی که گفته شد باید که همگی آنها مرکّب القوی باشد. پس تخصیص شیخ از جمله ادویه مذکوره مورد و گل را به مرکّب القوی بودن به حسب ظاهر سببی ندارد مگر اینکه گوییم که مرکّب القوی بودن و آثار مرکّب القوی بر آن مترتب شدن از جمله ادویه مذکوره در مورد و گل، اظهر و اشهر است.

حرف زاء

زعفران مشهور است. حارّ است در درجه دوم، بارد است در درجه اوّل. و در آن قبضی و تحلیلی هست که لازم این دو معنی افتاده است انضاج و نضج دادن اخلاط. و در سبب این معنی [108a] ابن سمجون از جالینوس کلامی نقل نموده که حاصلش این است که ادویه مُسخنه ضعیفة الحرارة هر گاه در آنها قوّت یبس ضعیفی باشد باید که در آنها قوّت تغریه به هم رسد و از جمله ادویه مغریه باشد. و ادویه مغریه معتدلة الحرارة از ادویه منضجه، و منضج اخلاطند.

و کلام شیخ در قانون در هنگام ذکر فواید زعفران بر این معنی دلالت می‌کند. و زعفران را خاصیت عظیمی در تقویت جوهر روح و تفریح آن هست به جهت آنکه روح را بالخاصیة منبسط می‌کند و در آن نورانیّت و متانت احداث می‌کند و اعانت بر خاصیت آن می‌کند در تفریح عطریّت و طبیعت مذکوره آن یعنی قوّت قبض و

حرارت معتدله و انضاج. این بود ترجمه کلام ظاهر شیخ در این باب.^۱

و مؤلف گوید که شیخ در سایر ادویه، تمتین و بسط و نورانیّت روح را به طبایع اشباه و نظایر طبایع موجوده در زعفران مانند قبض و حرارت و سطوع رنگ و شفیف مستند ساخته و سبب اینکه در زعفران امور مذکوره را مستند به خاصیت^۲ دانسته و طبیعت زعفران را معین خاصیت آن در افعال مذکوره شمرده ظهوری ندارد. بلی اگر در زعفران طبایع مذکوره یعنی قبض و حرارت و شفیف نبودی ادعای مبدائیّت نورانیّت و متانت و بسط را در روح از برای خاصیت صورتی داشت یا آنکه در آن صورت نیز می توانست گفت که پیش از تفریحی از تناول دوا محسوس نمی گردد و بر تقدیر عدم طبیعی در دوا که مقتضی آن تواند شد استناد آن به خاصیت کافی است. و اینکه تفریح مذکور بالخاصیّة است لیکن به وساطت احداث خاصیت نورانیّتی را.^۳ مثلاً در روح، علم این بی بضاعت را بر آن

۱. زعفران، حار فی الثانیة، یابس فی الأولى. فیه قبض و تحلیل قویان، یتبعهما لامحالة انضاج. وله خاصية شديدة فی تقوية جوهر الروح و تفریحه، لما يحدث فیه من نورانية و انبساط، مع متانة. و يُعینها العطرية الشديدة مع الطبيعة المذكورة. فاذا استكثر منه أفرط فی بسط جوهر الروح و تحریکه الی خارج، حتی یعرض منه انقطاعه عن المادة الغذائية، و یتبعه الموت. وقد قُدر لذلك وزن و الأولى أن لا یذکر (الأدوية القلبية، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

بوعلی پیرامون زعفران در قانون چنین آورده است: مزاج زعفران در اول خشک و در دوم گرم است. خاصیت قبض، گدازنده و به سبب قبوضیتی که دارد پزائنده - محلل - است. چسبنده - مغزی - است و گرمای معتدل دارد و بازکننده - مفتوح - است. جالینوس فرماید: حرارتش از قبوضیتش قوی تر است (قانون، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، ج ۲، ص ۱۳۹).

۲. اساس: جاضیت (۴).

۳. در حاشیه نسخه آمده است: مگر اینکه گویند که نورانیّت و متانت مثلاً در زعفران به مرتبه ای از

داعی نیست.

و مخفی نماند که کلامی که شیخ در این باب گفته [108b] احتمال حلی دیگر دارد که از سوق عبارت بعید است لیکن ایراد مذکور بر آن نمی‌آید لهذا ذکر آن می‌نماید.

باید دانست که شیخ بعد از آنکه قوّتهای زعفران را از حرارت و قبض و تحلیل و ایضاح بیان نموده گفته است:

و له خاصية شديدة في تقوية جوهر الروح و تفریحة لما يحدث فيه من نورانية و انبساط مع متانة و يعینها العطرية الشديدة و الطبيعة المذكورة.

پس می‌توان گفت که مواد این است که خاصیت زعفران مخصوص تقویت جوهر روح است و قولش و تفریحه کلام جدایی است و مبتداست و خبرش جمله لما يحدث فيه من نورانية است.

و حاصل کلام این است که زعفران را خاصیت شدیدی در تقویت جوهر روح یعنی تریاقیتی هست و اما مفرح بودن و تفریح زعفران بر روح را از جهت آن است که احداث می‌کند در روح نورانیت و انبساط و متانت را یعنی به سبب نضج و حرارت قبضی که در آن است احداث حالات مذکوره در روح می‌کند و اعانت حالات مذکوره یعنی نورانیت و بسط و متانت روح و احداث فرح می‌کند و عطریّت آن و طبیعت آن یعنی خاصیت مقویّه تریاقیت آن. و اگر گویند که خاصیت در این کلام شیخ به معنی خاصیت مصطلحه نیست و معنی آن است که زعفران را صفتی و خصلتی

⇒ شدت و قوّت او به هم می‌رسد که از طبایع مذکوره یعنی شفافیت و قبض حدوث آن ممکن نیست پس ناچار اسناد احداث صفات مذکوره را به خاصیت باید داد. و پوشیده نماند که ادعای اصول علم به این معنی از جمله دعاوی است که اثبات آن متعسر است.

هست در تقویت و تفریح به اعتبار امور مذکوره از نورانیّت و غیر آن، گوئیم که با آنکه بعد از آن حل است قولش که والطبیعة المذكورة لغو می‌گردد چه هر یک از نورانیّت و امثال آن را در این صورت باید مستند به قبض و غیر آن از طبایع ساخت پس اعانت طبیعت آن بر تفریح معنی ندارد.

و بر هر تقدیر، بسیار خوردن زعفران یعنی در یک مرتبه، افراط در بسط روح و تحریک آن به خارج می‌نماید به مرتبه ای که از معدن که دل باشد و از ماده غاذیه [109a] که خون موجود در فضای دل است منقطع گشته علّت هلاک می‌گردد. و برای صدور این فصل از زعفران قدری از برای آن مقرر کرده‌اند، و بهتر آن است که ما وزن مذکور را مذکور نسازیم. مؤلف گوید که مظنون آن است که سبب اخفای شیخ، وزن قاتل زعفران را، از راه احتیاط و میل و به صلاح خلق و خیر اندیشی درباره ایشان بوده که مبادا بعضی از جهّال را اطلاع بر وزن مهلک آن، اندیشه افناء و اعدام بعضی از خلق در خاطر گذرد.

زرنب و زرنباد اسم مشهوراند. یعنی یکی را زرنب گویند و دیگری را زرنباد. هر دو حارّند و یابس در درجه دوم. و در آنها قبض با تلطیفی هست و تقویت دل می‌نماید و هر دو بالخاصیّة مفرحند. و چنان می‌نماید که تفریح و تقویت زرنب به سبب عطریّت بیشتر از تفریح آن به خاصیت آن است و اما تقویت و تفریح زرنباد به سبب خاصیت آن است و بس. و اعانت خاصیت زرنباد در تقویت و تفریح می‌کند قبض و تلطیف آن. و آن را داخل تریاقات عظیمه مانند تریاق فاروق و مشرودیطوس می‌نمایند. و به سبب

زیادی ملایمت زرنباد با جوهر روح، تقویت روح کبدی نیز می‌کند. و از این جهت زرنباد را در تراکیب مسمنه یعنی فربه نماینده داخل می‌نمایند.^۱

حرف حاء

حجر ارمنی سنگی است کبود رنگ. مقوی و مفرح قلب است. و تقویت و تفریح آن به دو جهت است: یکی بالخاصیة و دیگری بالعرض به اعتبار اینکه تنقیه روح از بخار سوداوی و تنقیه بدن از خلط سوداوی می‌نماید و سبب تقویت این معنی مکرر گفته شد.^۲

حرف طاء

طباشیر مشهور است. بارد است در درجه دویم [109b] یابس است در درجه سیم. بالخاصیة مفرح و مقوی قلب است و از خفقان و غشی که سبب آنها حرارت باشد نافع است. و قبض آن اعانت خاصیت آن در این افعال می‌کند و در مزاجهای کم برودت آن نیز

۱. زرنب و زرنباد، حاران یابسان فی الثانیة، و فیهما قبض مع تلطیف. ولهما خاصیة فی التفریح و تقویة القلب. و یشبه أن یكون فی الزرنباد أكثر کثیراً منها فی الزرنب. لأن الزرنب یشبه أن یكون تفریحه و تقویته للقلب بسبب طبیعته و کیفیته، أكثر منها بسبب خاصیته. و کیفیته هی العطریة التي فیہ، و قبضه مع تلطیفه.

و أما الزرنباد فالفعلان منه لخاصیة قویة فیہ یعینها قبضه و تلطیفه. و هو یجعل فی التریاقات الکبار. و لشدۀ ملائمته لجوهر الروح یقوی الروح التي فی الکبد، حتی انه یقع فی المسمنات (الأدویة القلیبیه، ص ۲۷۱).

۲. حجر أرمنی، یقوی القلب و یفرحه بخاصیة فیہ، مع نفضه عن الروح الدخان السوداوی، و تنقیته البدن من الخلط السوداوی (الأدویة القلیبیه، ص ۲۷۱).

اعانت می‌نماید. و گاهی که خواهند استعمال آن در امزجه بارده نمایند تعدیل برودت آن به زعفران می‌نمایند. و چنان می‌نماید که تفریح و تقویت طباشیر به سبب احداث نورانیتی و متانتی در روح باشد.^۱

طلخشقوک کاسنی صحرایی است و آن باردِ یابس در درجه اوّل است. و در آن بالخاصیة تقویت دل و تریاقیتی هست و در ادویه مقویه قلب داخل می‌نمایند گاهی به عنوان آشامیدن و گاهی به عنوان ضماد.^۲ طین مختوم گِل مختوم است و در حرارت و برودت معتدل است و مزاج آن به اعتبار این اعتدال بسیار شبیه است به مزاج انسان لیکن ییوست آن بیشتر از رطوبت آن است.^۳ و

۱. در حاشیه نسخه آمده است: گویند محلی که فلفل سیاه به هم می‌رسد نیستانی است و طباشیر در میان نی‌های آن محل، خصوصاً در نواحی بندهای نی به همی می‌رسد. و بعضی گویند که در هنگام وزیدن بادهای سخت، نی‌های مذکور به هم ساییده می‌شوند و از ساییدن مشتعل گشته، می‌سوزند و سوخته آنها طباشیر است خصوصاً سوخته بندهای آن.

طباشیر، له خاصیه فی تقویه القلب و تفریحه، و المنفعة فی الخفقان والغشی الحارین. و بعینها قبضه، و فی الأمزجة الحارة تبریده فی الثانیة، وقد یعدّل بالزعفران فی الأمزجة الباردة. و یشبه أن یکون تفریحه و تقویته باحداث نورانیة فی الروح مع متانة (الأدویة القلبية، ص ۲۷۱).

۲. طرخشقون، هو الهندباء البری. و هو بارد یابس فی الأولى. وله خاصیة تریاقیة تدخل فی تقویه القلب شرباً و ضماداً (الأدویة القلبية، ص ۲۷۲).

۳. در حاشیه نسخه آمده است: جالینوس گوید که من تفحص احوال گِل مختوم و چگونگی حقیقت آن به معدن آن رفتم. و آن جزیره‌ای است در دریای مغرب که آن را المیون (?) گویند و در آن جزیره تلی است که معدن این گِل است و بر بالا تل، مقبره ارطامس عابد است و خاکی بر بالای تله است گِل مختوم است. و آنچه در اواسط و پایین تل است و رنگ مشابهی به گِل مختوم دارد اما منفعتی ندارد. و در سالی که روزی خاص، شخصی از جماعتی که متولی آن مقبره‌اند

⇒ باید که با طهارت و اجلال و اکرام بر بالای تل رفته آن مقدار که تواند به پایین آورد. و بعد از آن، آن را به خانه برده بشوید و بعد از آن قرصها سازد. و هر قرصی را به مهری که در آن صورت عابد مذکور نقش است مهر نماید و از آن جهت آن را گِلِ مختوم گویند یعنی گِلِ مهر کرده شده. پس مردم از آن شخص گِلِ مذکور را خریداری می‌نمایند. و در وقتی که من رفتم تولیت آن مقبره منحصر در زنی شده بود پس در وقت موعد، آن زن به دستور مذکور گِل را از تل آورد و شُست و مهر نمود و من از آن چهارده هزار مهر خریدم و در بعضی از سموم تجربه نمودم بسیار نافع بود. پیرامون حکایت جالینوس برای یافتن گِلِ مختوم و همچنین جایگاهی که در متن اساس به نام لمیون آمده است در منابع زیر آگاهیهای تکمیلی وجود دارد که همگی پیش از تألیف ادویه قلبیه محمد باقر موسوی، نگارش یافته‌اند.

القفطی هنگام یادکرد زندگی جالینوس می‌نویسد: و طریق جالینوس آن بودی که در علم به اشیاء، به تقلید قناعت نگردید. و برای مشاهده طین مختوم به جزیره لمنوس سفر نمود (تاریخ الحکماء قفطی، ترجمه ناشناخته، بهین دارایی، ص ۱۷۴).

ابن ابی اصیبعه نیز در این باره نوشته است: و کذلک شخص الی جزیره لمنوس لیری عمل طین المختوم فباشر کل ذلک بنفسه و صححه برؤیته (عیون الانباء و طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه، چاپ لبنان، ص ۱۲۳).

علی بن حسین انصاری شیرازی نیز می‌نویسد: گلی سرخ رنگ به غایت نرم و از تل بحیره‌ای آورند. و گویند در آن زمین هیچ نبات و حشیش نیست و سنگ نیز نبود و قبری در آن نبود و آن گل، مغره ملین و مغره یمانی و طین الکاهنین خوانند. از بهر آنکه زنی ساحره آن گل را یافته است و صورت ارطامیس بر آن بود ایستاد. دیسقوریدوس گوید: گلی است از جزیره لمنوس که به خون بز کوهی می‌سرشند و آن صورت را بر آن می‌نهند. خواتیم الملک و خواتیم الملک از بهر آن گویند که صورت ارطامیس بر آن بود و اقوال بسیار در این گل بود (اختیارات بدیعی، علی انصاری، تصحیح محمد تقی میر، ص ۲۸۶).

حکیم مؤمن تنکابنی نیز چنین می‌نویسد: از جزیره ملبون بحر مغرب خیزد. و در قدیم زنی از تل خاک آنجا نقل به بقعه راهبی نمود و بعد از شستن، قرصها می‌ساخته و صورت راهب در او نقش می‌کرده و از این جهت طین الراهب نیز می‌نامند. دیسقوریدوس و جالینوس را اعتقاد آنکه خاکی است به خون بز نر سرشته، و بالفعل جهت احاطه دریا به جزیره مذکور نبوده است (تحفة المؤمنین، حکیم مؤمن، چاپ سنگی، ص ۱۷۸ و ۱۷۹).

در آن رطوبتی هست که بسیار آمیختگی با یبوست آن دارد و از این جهت در آن لزوجتی و غرویتی هست و به سبب غلبه یبوست در آن نشفی نیز هست.^۱ و من این گِل را خاصیتی عجیب در تفریح و تقویت دل هست به مرتبه‌ای که به حد تریاقیت مطلق در مقاومت با انواع سموم و دفع ضرر آنها می‌رسد.^۲ و هرگاه پیش از ورود سم به بدن یا بعد از آن به اندک فاصله خورده شود طبیعت را بر این می‌دارد که سم را به طریق قی دفع کند. و چنان می‌نماید که بالخاصیة تنویر و تعدیل مزاج روح نماید و به این سبب مفرح نیز باشد پس با تقویت و تریاقیت، تفریح نیز دارد و اعانت بر خاصیت مفرحه آن می‌کند و قبض و لزوجت آن به اعتبار احداث متانت در روح.^۳

⇒ پس سه نفر اول در نام لمنوس برای جزیره فوق هم رأی هستند و تنها تنکابنی نامی دیگر آورده و محمدباقر موسوی نام لمیون. با توجه به تقدم تاریخی سه کتاب اول، محتملاً ضبط لمنوس به نام اصلی نزدیکتر باشد.

۱. در حاشیه نسخه آمده است: این کلام دلالتی بر مرکب ثانوی بودن گِل مختوم از مرکبی یابس و مرکبی رطب دارد چنانکه نزد ارباب فطنت ظاهر است.

۲. در حاشیه نسخه آمده است: هر دوایی که تریاقیت در آن باشد اگر خواص و منافع دیگرش بیشتر از تریاقیت باشد آن را دوائی تریاقی گویند. و اگر تریاقیت آن بر سایر منافع آن غالب باشد آن را مطلقاً به اسم تریاق نامند و تریاق مطلق گویند.

۳. طین مختوم، هو معتدل المزاج فی الحر والبرد، مشاكل لمزاج الانسان. الا أن یبسه أكثر من رطوبته. و فيه رطوبة شديدة الا متزاج بالیبوسة، فلذلك فيه لزوجة و تغرية. ولأن الیبوسة فيه أكثر ففیه مع ذلك نشف. وله خاصية عجيبة فی تقوية القلب و تفریحه. و یخرج الی حد التریاقية المطلقة، حتی أنه یقاوم السموم کلها.

و اذا شرب علی السم أو قبله حمل الطبيعة علی قذفه. و یشبه أن تكون خاصيته تنویر الروح و

حرف یاء

یاقوت مشهور است. و چنان می‌نماید که طبیعت و مزاج آن معتدل باشد و اما خاصیت [110a] آن در تفریح و تقویت دل و مقاومت با ضرر سموم و دفع مضرت آنها بسیار قوی و عظیم است. و چنان می‌نماید که خاصیت مذکوره، مقصور بر جرم یاقوت نباشد یعنی خاصیت یاقوت محتاج به آن نیست که جوهر و جرم آن را ملاقات و تماسی با دل و روح به هم برسد تا اینکه تفریح و تقویت نماید. بلکه اثر مذکوره فایض می‌گردد از آن بر دل و روح از دور، بی آنکه آن را ملاقاتی با آنها شود مانند مغناطیس^۱ که جذب آهن از دور می‌کند. و در جذب مذکور، محتاج به آن نیست که ملاقی و مماس آهن گردد.

و دلیلی که در این باب به آن قناعت توان نمود آن است که گوییم که دور است که صدور فعل تفریح و تقویت از یاقوت چنان باشد که حرارت غریزیه ما در آن تأثیری کند به این نحو که اجزای آن را از یکدیگر جدا و منحل سازد و جوهر آن را به روح ممزوج نماید مانند زعفران و غیر آن از سایر ادویه. و حاصل اینکه بسیار بعید است که بگوییم که صورت نوعیه

⇒ تعدیلها، وبعینها أى الخاصية مافیه أى الطین من اللزوجة والقبض، فیزید الروح مع ذلک متانة، فیجمع الى التفریح التقوية (الأدوية القلبية، ص ۲۷۲).

۱. اساس: مغناطیس.

یا قوتیه، منفعل از حرارت غریزه می‌گردد و مانند سایر ادویه. پس فعل و اثر آن در^۱ بدن ظاهر می‌شود زیرا که جوهر یا قوت چنانکه ظاهر می‌شود بسیار دور است از قبول انفعال و متأثر گشتن از حرارت غریزه. پس شبیه است که حرارت غریزه تأثیری در جوهر و اعراض لازمه آن ننماید. یعنی چنان نیست که به سبب تأثیر حرارت غریزه در آن، صورت نوعیه آن متأثر و کیفیت مزاجیه و خاصیت آن در آن بالفعل گردد. پس مانند سایر ادویه، کیفیت و خاصیت و منافع مذکوره تأثیر در بدن نماید بلکه تأثیری که حرارت غریزه در آن می‌کند آن است که در مکان و کیفیت عرضیه آن تأثیری می‌کند اما تأثیر به حسب مکان آن است که چون خورده شود طبیعت و حرارت غریزه آن را با خون ممزوج گردانند و به حوالی قلب [110b] نفوذ فرماید پس به حسب مکان نزدیک‌تر به دل شود. و هرگاه فاعل فعلی مکان آن به منفعل نزدیک‌تر شود تأثیر آن قوی‌تر گردد.

و اما تأثیر به حسب کیفیت، آن است که حرارت غریزه، یا قوت را گرم کند. و از شأن تسخین آن است که بر می‌انگیزاند و متنبه می‌سازد قوتها و خاصیتها را مانند کهربا، که اگر کوتاهی در جذب گاه نماید چون آن را بمالند به حیثیتی که گرم گردد بعد از آن مقابل گاه بدارند به آسانی و قوت آن را جذب نماید. و چنان می‌نماید که

نهایت تأثیر حرارت غریزیه و طبیعت ما در یاقوت همین قدر باشد. و تقویت دل و تفریحی که از یاقوت بالطبع بر بدن فایض می‌گردد آن تأثیر و فعل طبیعت در آن قوی‌تر و بیشتر گردد.

و آنچه قدما گفته‌اند که نگاه داشتن یاقوت در دهن، مفرح است و تفریح می‌نماید، دلیل است بر اینکه تفریح آن محتاج و موقوف به استحاله و تغییر آن در جوهر و در صفات لازمه و تماس و ملاقات آن به دل و روح نیست. چه در هنگام بودن در دهان، نه تغییری در آن به هم می‌رسد و نه ملاقاتی آن را با دل می‌باشد پس قوت مفرحه فایضه در آن به سبب تسخین بالعرض و نزدیک ساختن طبیعت آن را به دل قوی‌تر می‌گردد و چنان می‌نماید که فعل بالخاصیه یاقوت را در تقویت و تفریح اعانت می‌نماید تنویر آن روح را و تعدیل آن مزاج را.^۱

۱. یاقوت، أما طبعه فیثبته أن يكون معتدلاً. و اما خاصيته فی التفریح، و تقوية القلب، و مقاومة السموم، فأمر عظیم. و يشبه أن تكون هذه الخاصية قوة غير مقتصرة على جرمه، بل فائضة فیضانها من المغناطیس.

و مما یقنع فی هذا الباب، من امر الیاقوت، أنه ینتعدان نقول ان حرارتنا الغریزیه تفعل فی الیاقوت المشروب احالة و تحلیلاً، و تمزیجاً لجوهره بجوهر البخار الروحی، كما تفعل بالزعفران و غیره.

و بالجملة یبعد أن نقول أن الیاقوت ینفعل فی صورته عن الحار الغریزی، مما یحدث منه فعله، فان جوهره كما یظهر جوهر بعيد عن الانفعال، فیثبته أن يكون فعل الحرارة الغریزیه غیر مؤثر فی جوهره و لا فی أعراضه اللازمة لصورته، لكن فی أینه أو مكانه و فی کیفیته العرضین.

أما فی أینه فبأن ینفذه مع الدم الى ناحية القلب، فیصیر أقرب ممن المنفعل، فیفعل فعله أقوى. و أما فی کیفیته، فبأن یسخنه، و من شأن السخونة أن تثير الخواص و تنبه القوى، مثل كهرباء، فانه

حرف کاف

کندر حارّ است در درجه دویم، یابس است در درجه اوّل. مقوی روحی است که در دل و دماغ است و از این جهت از کودنی و فراموشی نافع است.^۱ و سوزانیدن و دود کردن کندر در وبا نافع است.

و شیخ در ذکر احوال کندر گفته است که:

و حاله مناسب بحال البهن الا انه اضعف منه فی الخاصیة و اقوی فی العطریة و التریاقیة الی فیہ. یعنی احوال کندر مر افعال و غیر آن مناسب و شبیه است به حال بهمن. مگر اینکه [111a] در خاصیت از

⇒ اذا قَصُرَ فی جذب التبن حکّ حتی یسخن، ثم قویل به التبن فیجذبه، فیشبه أن یکون غایة تأثیر طبیعتنا فی الیاقوت هذا، و یکون فعلها زیادة افاضة لما یفیض منه طبعاً و زیادة تقرب. و ما شهد به الأولون من تفریح الیاقوت بامساکه، و خصوصاً فی الفم، دلیل علی أنه لیس یحتاج فی تفریحه الی استحالة فی جوهره و أعراضه اللازمة، و لا الی مماسة المنفعل عنه. بل قوته المفرحة فائضة عنه. الا أنها تقوی فعلها بالتسخین و بالتقرب، كما فی سائر الخواص. و یشبه أن یعین فعل هذه الخاصیة ما فیہ أی الیاقوت من التنویر بشفه و التعدیل للمزاج (الأدویة القلیبة، ص ۲۷۳).

۱. در حاشیه نسخه آمده است مراد شیخ در رساله از ذکر منافع ادویه قلبیه منافی است که متعلق به قلب باشد و گرنه ادویه مذکوره را منافع دیگر به غیر آنچه شیخ، مذکور ساخته فاصله بسیار است. پس باید به اعتقاد شیخ، دخنه کندر به اعتبار تقویت قلب و قوتها، دفع ضرر هوای وبایی نماید به غیر قوتها. و طبیعت را به مرتبه ای قوی نمایند که به امضار عفونت هوای وبایی نماید و متضرر از آن نگردند یا اینکه ذکر آن در این مقام مناسب باشد و نه اینکه دخنه کندر نافع در او یا به اعتبار رفع عفونت و اصلاح هوا باشد هرچند که به این اعتبار نیز نسبتی به قلب و قوتها دارد لیکن بسیار بعید است.

بهمن ضعیف‌تر است و در عطریّت و تریاقیّت قوی‌تر است.^۱

و مخفی‌نماید که در خاصیت ضعیف‌تر از بهمین بودن و در تریاقیّت قوی‌تر از آن بودن به حسب ظاهر، مناقض یکدیگر است مگر اینکه گوئیم که مراد از اینکه در خاصیت ضعیف‌تر است خاصیت مفرحه باشد نه خاصیت تریاقیه. و یا اینکه گوئیم که واو در کلام او که والتریاقیه به معنی مع است. و معنی چنین است که خاصیت تریاقیّت‌کنند در به تنهایی از بهمین ضعیف‌تر است لیکن به اعتبار انضمام عطریّت با تریاقیّت در کندر و اعانت مر تقویت عطریّت و خاصیت تریاقیه آن را در تریاقیّت قوی‌تر از بهمین است.^۲

کهربا حارّ است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. و بعضی گمان کرده‌اند که بارد است. و این کهربا را عطریّتی شبیه به عطر کافور است و در آن شفیف و شعاعیتی نیز هست. و خاصیت آن در تفریح و تقویت دل، بسیار قوی است و اعانت خاصیت مذکوره می‌نماید تنویر آن به سبب شعاعیّت و تمتین آن به سبب ییست مر روح را.^۳

۱. کندر، حار فی الثانیة، یابس فی الأولى. مقول للروح الذی فی القلب والذی فی الدماغ، فهو لذلك نافع من البلادة والنسیان. و حاله مناسب لحال البهمن، الا أنه أضعف منه فی تقوية القلب، و أقوى عطریة. وللتریاقیه التي فیہ تنفع دخنته فی الوباء (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۴).

۲. در حاشیه نسخه آمده است و به همین سخن یعنی ترجیح قوّت تریاقیه بهمین بر خاصیت‌کنند ممکن است که قرینه مراد از خاصیت‌کنند بر خاصیت مفرحه باشد.

۳. در حاشیه نسخه آمده است: شیخ در قانون گوید که کهربا صمغ درختی است که آن را حوکه

کافور^۱ بارد یابس است در درجه سیم.

نامند. و صاحب جامع بغدادی گوید که شخص راستگویی به من نقل کرد که در سمت مشرق و در سمت شمالی مغرب ولایت اروس و بلقا کوهستان هاست که همیشه برف می‌دارد و در آنجا درختها می‌باشد که کهربا صمغ آن درختها است و در تابستان چشمه‌ها از آن کوهها جاری شده و صمغ مذکور را شسته به دریا می‌برد و موج دریا آنرا به کنار انداخته مردم بر می‌دارند و بهترین آن زرد مایل به سرخی است.

ضبط حوکه، که محمدباقر موسوی در نسخه آورده در دو مأخذ پیش از او یعنی تحفة حکیم مؤمن و اختیارات بدیعی به شکل حوک است. علی بن حسین انصاری شیرازی، آن را بادروج دانسته (ص ۱۲۳) و حکیم مؤمن تنکابنی هم بادروج (ص ۹۷).

کهربا، حار فی الأولى، یابس فی الثانية، وقد ظن أنه بارد. له عطریة کافوریة، وله شفافیة بسیره. و خاصیته فی تقویة القلب، و تفریحه و ازالة الخفقان، معانة بتعدیله و تمتینه الروح (الأدویة القلیبة، ص ۲۷۴).

۱. در حاشیه نسخه آمده است: کافور در میان درختی به هم می‌رسد که چوب آن بسیار سفید و سست است. و گویند پلنگ را الفت عظیمی با درخت کافور است و از این جهت همیشه حوالی درخت مذکور می‌باشد و به این سبب نزدیک آن نمی‌توان رفت مگر در هر سالی فصلی خاص که پلنگان از آن درخت دور می‌شوند. و بعضی گویند که به سبب سردی درخت کافور مار در تابستان خود را در آن می‌پیچد و به این جهت حوالی آن نمی‌توان رفت. و مردم به همین معنی درخت آن را می‌شناسند و می‌دانند که درختی مار بر آن پیچیده است کافور دارد پس از دور درخت آن را به تیر نشان می‌نمایند که تا در فصل زمستان که مارها از آن دور می‌شوند بدانند که کدام درخت است که کافور دارد. و بر هر تقدیر در وقتی که موانع خواه پلنگ باشد و خواه مار باشد چون از درخت مذکور دور گردند مردم آن را بریده و شکسته کافور را از جوف آن بیرون می‌آورند.

و کافور بر چند قسم است:

از آن جمله قسمی را قیصوری گویند به اعتباری که محلی است در حوالی سراندیب و قیصور نام دارد. و این قسم کافور را از آنجا می‌آورند.

و قسمی آن را ریاحی گویند به اعتبار اینکه اوّل کسی که بر این قسم مطلع شد ریاح نام داشت. و رنگ قیصوری سفید آمیخته به سرخی است و رنگ ریاحی در نهایت سفیدی است.

و گویند در سالی که رعد و برق در آن محل بسیار باشد کافور نیز بسیار به هم می‌رسد و در سالی که کم باشد کم به هم می‌رسد.

و آن را خاصیت قویّه در تفریح هست به اعتبار ملایمت شدیدی که با جوهر روح دارد به مرتبه‌ای که قوّت تفریح آن بر تبرید آن غالب است یعنی خاصیت مفرحه آن به مرتبه‌ای قوی می‌گردد که بر خاصیت مفرّحه، غالب گشته مانع ظهور تفریح از آن می‌گردد. و بسا باشد که اعانت کافور در تفریح نماید تبرید آن در امزجه حارّه اگر سوء مزاج حارّی [111b] سبب ضعف قلب و تحلیل روح گشته باشد. چه در این صورت چون تبرید کافور، تعدیل مزاج قلب و روح و منع روح از تحلیل نماید علّت تقویت گردد. پس معین خاصیت مفرحه آن در تفریح گردد.

و اما عطریّت آن، معین خاصیت مفرحه آن است مطلقاً و خصوصیت به مزاجی ندارد. و گاهی تعدیل تبرید کافور می‌نماید به مشک و عنبر و یبوست و تجفیف آن را بر روغنهای خوش بوی رطب مانند روغن خیری^۱ و روغن بنفشه. و در این صورت بین همه

۱. در حاشیه نسخه آمده است: صاحب جامع بغدادی گوید که خیری گلی است که آن را منشور نیز گویند. حارّ است در درجه سیم یابس است در درجه دویم. و الوان اصناف آن مختلف است بعضی سفید و بعضی زرد و بعضی بنفش است. و بهترین اصناف آن زرد است و چون خیری را مطلق گویند مراد قسم زرد است.

و مؤلف گوید که مظنون چنان است که خیری گلی است که در این ولایت آن را شب بو گویند. و از جمله بر این آنکه در بعضی ولایات مانند فارس متعارف ایشان هنوز چنان است که گل شب بو را خیری می‌گویند و شب بو گل دیگری را می‌نامند.

علی انصاری شیرازی در اختیارات بدیعی منشور را برابر نهاده خیری دانسته (ص ۴۲۶) و حکیم مؤمن تنکابنی در تحفة حکیم مؤمن، منشور را یاد کرده است (ص ۲۵۰). احتمالاً ثبت منشور درست‌تر می‌نماید.

مزاجها موافق، و ممانعت برودت و یبوست آن خاصیت مفرحه را زایل می‌گردد.

و این کافور تریاق است خصوصاً سموم حادّه را و در روح، افاده لطافت و نورانیّت می‌کند و از این جهت نیز تقویت و تفریح دل می‌کند و در این معنی کهربا شباهتی به کافور دارد اما ملایمت کافور با جوهر روح و خاصیت آن در تقویت و تفریح بیشتر از کهربا و شدیدتر از آن است.^۱

کزبرهٔ یابسه گشنیز خشک است یعنی تخم گشنیز. بارد است در درجه دویم، یابس است در درجه سیم. بالخاصیة مفرح و مقوی دل است خصوصاً در مزاجهای حارّ و اعانت خاصیت آن می‌نماید عطریّت آن و قبض آن به سبب تمتین جوهر روح.^۲

کمثری گلابی است. و مزاج آن را شیخ در این رساله گفته است

۱. کافور، بارد یابس فی الثالثة، و له خاصية قوية فی ملائمة جوهر الروح. يغلب تبريده اذا اعتدل مقداره، وربما أعانها تبريده، فی الأمزجة الحارة، اذا كان سوء المزاج سببه ضعف جوهر الروح و تحلله.

و أما عطريته فهي معينة للخاصية معونة مطلقة لبحسب دون مزاج. و قد يعدّل تبريده بالمسك والعنبر، و تجفيفه بالادھان العطرة الرطبة، مثل دھن الخیری و البنفسج. و هو تریاق، و خصوصاً للسموم الحارة، و تستفيد منه الروح لطافة و نورانية شديدة، و بذلك تُقوّى و تفرح. و الکهربا يشاکله فی هذا المعنی مشکلة ما، الا أن الکافور أقوى خاصية و أشد ملائمة (الأدوية القلبية، ص ۲۷۴).

۲. کزبره یابسه، هي الباردة فی الثانية، يابسة فی الثالثة. لها خاصية تقوية القلب و تفریحه، و خصوصاً فی المزاج الحار. و يعینها عطريتها و قبضها الممتن لجوهر الروح (الأدوية القلبية، ص ۲۷۴).

که مایل به برودت است و لیکن در قانون آن را منقسم به دو صنف نموده است: یکی چینی و دیگری شاه‌امروود. و گفته است که چینی، بارد است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. و شاه‌امروود معتدل است در حرارت و برودت، مایل است به رطوبت. و چون در قانون توصیف بلیغی در نهایت بلاغت شاه‌امروود را نموده لهذا عبارت آن را نقل و ترجمه می‌نماید.

در کتاب مذکور گفته است که و فی بلادنا یعنی در شهرهای ما [112a] یعنی در بخارا و توابع آن، چه شیخ، بخارایی و از مردم توابع و دهات بخارا بوده. نوع یقال به شاه‌امروود. نوعی از گلابی می‌باشد که آن را شاه‌امروود گویند. کبیر الحجم بزرگ حجم است. شديدة الاستدارة شدید است استدارت آن یعنی در نهایت استدارت و کرویت است. رقیق القشر تئک و نازک است پوست آن. حسن اللون خوش رنگ است. کانه مشف گویا که شفاف است و شفاف جسمی را گویند که مانع و حاجب از دیدن چیزی که در عقب آن باشند نگردد مانند بلور و آب صاف. کانه ماء سکر معقود جامد گویا که آن شیرۀ شکری است که بسته شده باشد. مکتنز جمود لا لغلظ الجوهر جمع و صلب و درهم آغشته شده باشد به سبب جمود و بستگی نه به سبب غلظت جوهر یعنی گویا شیرۀ شکر بسته شده‌ای است که سبب بستگی و صلابت آن بسته شدن باشد مانند یخ و برف و امثال آن نه آنکه سبب بستگی و صلابت آن، غلظت جوهر و ماده آن باشد مانند سنگ و غیر آن. طیب الرائحة جدا خوش بو است بسیار.

إذا سقط عن شجرة إلى الأرض اضمحل هرگاه بیفتد از درختش به زمین مضمحل و از هم پاشیده می‌شود. لذوبانه به سبب اینکه می‌گدازد و آب می‌شود یعنی از هم پاشیدن آن در هنگام از درخت افتادن به این نحو است. و از این جهت است که گداخته می‌شود. و این لفظ تاکید و یاد آورنده فقره سابق است که گفته بود که شیرهای است که به سبب بستگی آغشته و صلب و جمع شده باشد نه به اعتبار غلظت. چه اگر غلیظ الجوهر باشد در هنگام افتادن از درخت اگر قبول اضمحلال نماید به طریق شکستن و امثال آن خواهد بود نه به عنوان گداختن و آب شدن. [112b] و هذا مما لا مضره فيه من اصناف الكمثرى و در این صنف از اصناف گلابی هیچ ضرری نیست.^۱

این بود کلام شیخ در قانون در تعریف شاه‌امروود و بر هر تقدیر در این رساله گوید که در گلابی عطریتی و قبضی هست و مایل است به برودت و بالخاصیة تقویت دل می‌کند طبیعت آن یعنی عطریت آن و قبض آن به اعتبار تمتین روح. و سیب بهتر از گلابی است در این باب یعنی تقویت دل.^۲

۱. بوعلی در قانون کمثری را چنین شناسانیده است: شاه‌امروود، معتدل و ترمزاج است. و نوعی که به گلابی چینی مشهور است در اول سرد، و در دوم خشک است (قانون، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، ج ۲، ص ۱۹۷).

۲. کمثری، فیه عطریة و قبض، و متانة جوهر. و هو الی البرد، و فیه خاصية تقوية القلب. و يعينها ماذكرناه، و التفاح خير منه (الأدوية القلبية، ص ۲۷۴).

حرف لام

لسان الثور گاو زبان است. حارّ رطب است در درجه اول. و بالخاصیة مفرح و مقوی دل است. خاصیت آن در این بسیار عظیم و شدید است و اعانت خاصیت مذکوره آن می نماید قوّت مسهله آن. چه گاو زبان، مسهل سودای رقیق و روان است و به سبب اسهال خلط مذکور تنقیه می فرماید و پاک می کند خونی را که در دل است. و جوهر روح را از خلط سوداء و بخار آن. و این معنی سبب تقویت دل و روح می گردد چنانکه مکرر گفته شد.

و گاو زبان خوب آن است که از خراسان آورده باشند و برگ آن سطر باشد و زغب یعنی پرز آن بزرگ و ضخیم باشد و بعد از خشکیدن متشنج و به هم کشیده نگردد.

و اما آنچه موجود است در این بلاد و در این جامی روید یعنی در بخارا و توابع آن از جنس مرو است و گاو زبان نیست و او را به عوض گاو زبان استعمال می نمایند.

و می گویند که گاو زبان است به اعتبار شباهت آن به گاو زبان. و در گاو زبان دو صفت جمع شده است که به این جهت هیچ دوايي در تقویت و تفریح بر آن رجحان ندارد: یکی خاصیت مقویّۀ مفرحه در نهایت دویم اعتدال مزاج.^۱

۱. هو حار رطب فی الأولى. خاصيته فی تفریح القلب و تقويته عظیمه جداً. و يعينها ما فيه من اسهال الوداء الرقيق، فينقى بذلك جوهر الروح و دم القلب. و الجيد منه ما يجلب من خراسان،

لاژورد لاجورد است. شبیه است در جمیع احکام و افعال به حجر ارمنی لیکن از حجر ارمنی در همگی مراتب اندکی ضعیف تر است.^۱

لؤلؤ مروارید است. [113a] شبیه است مزاج و نورانیّت آن به کهربا لیکن در نورانیّت بسیار قوی تر است از کهربا. و خاصیت مروارید در تفریح و تقویّت دل بسیار عظیم است.^۲

حرف میم

مسک به فارسی مشک گویند. حارّ و یابس است در درجه سیم. افعال و منافع زعفران در مشک موجود است لیکن منافع مذکوره در مشک به چندین برابر در قوّت و مرتبه است از آنچه در زعفران است. یعنی خواص و افعال مشک بسیار قوی تر از افعال و

⇒ و یکون ورقه أنخن، وزغبه أكبر حجماً، وشکله بعد الجفاف غیره متشنج ولا یابس. وأما الموجود فی هذه البلاد فهو جنس من المرو، ویؤخذ علی أنه لسان الثور لمشابهته اياه، و لیس به. وقد جمع هذا الدواء قوة الخاصیة، مع قرب الطبیعة من الاعتدال، فلا یثار علیه (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۵).

۱. لازورد، شبیه الحکم بما قیل فی الحجر الأرمنی، وأضعف منه یسیراً (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۵).
 ۲. لؤلؤ، یشبه الکهربا فی الطبع والنورانیة. الا أن الکهربا لا یلحق شأوه، وخاصیته عظیمة جداً (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۵).

در ادویه قلبیه بوعلی، مدخل لحم - گوشت - نسبت به دیگر مدخل ها حجم مناسبی دارد ولی مترجم حاضر آن را یاد نکرده و شاید به دلیل گرایش های صوفیانه مؤلف است که در آغاز کتاب با جمله «احقر بندگان اخلاص پیشه و احقر مخلصان تصوف اندیشه محمد باقر موسوی» می توان تا حدی این نکته را به اثبات برساند.

خواص زعفران است. و مشک بزرگترین تریاقهای سموم هلهلیه است و در مزاجهای حارّ یابس تعدیل حرارت مسک را به کافور و یبوست آن را به روغنهای رطبه مانند روغن بنفشه و روغن گل سرخ می‌نماید.^۱

مومیای به فارسی حرف یایی در آخر آن اضافه نموده مومیایی گویند.^۲ حارّ است در آخر درجه دویم و یابس است. و چنان گمان می‌برم که یبوست آن در درجه اوّل است. مومیایی بالخاصیة، تقویت همگی اقسام و انواع روح می‌کند و اعانت خاصیت مذکوره آن می‌نماید لزوجت آن. چه مومیایی به سبب لزوجتی که در آن است احداث متانت در روح می‌کند.^۳

حرف نون

نمام سیسنبر است. در این رساله هر چند از کلام شیخ، حرارت و یبوست سیسنبر ظاهر می‌شود اما تصریح به درجه آن ننموده ولیکن در قانون گفته که حارّ یابس است در درجه سیم. و از منافع

۱. مسک، حار یابس فی الثالثة. يشبه الزعفران ولا يبلغ شأوه، فانقل فی الزعفران الى هذا الموضع. وهو اجل ترياق للبیش و الهلhel و قرن السنبil. و يعدل حره بالكافور، و يسه بالادهان المرطبة مثل دهن البنفسج و الورد (الأدوية القلبية، ص ۲۷۶).

۲. در حاشیه نسخه آمده است: در بعضی از کتب ادویه مفرد در آخر آن حرف یا مذکور نیست و مومیا نوشته‌اند.

۳. مومیای، حار فی آخر الثانية، یابس كما أظن فی الأولى. له خاصية تقوية الروح كله، و يعينها لزوجته الممتنة (الأدوية القلبية، ص ۲۷۶).

آن در این رساله گفته است که هرگاه تعدیل حرارت و یبوست آن به روغن بنفشه نمایند عطریّت و نفوذ آن باقی می ماند. پس تقویت و تعدیل روح دماغی می نماید و اما اگر در دماغ، بلغم خامی باشد در استعمال سیسنبّر احتیاج به تعدیل آن نیست. و نشنیده ام که در روح قلبی تأثیری و فعلی معتدّ به نماید ولیکن چنان می نماید که به سبب صفات آن از عطریّت و نفوذ خصوصاً اگر تعدیل مزاج [113b] آن کرده شود در روح قلبی نیز تأثیری داشته باشد.^۱

نیلوفر مشهور است. و به درجه مزاج آن نیز در این رساله تصریح ننموده. و در قانون گفته است که بارد رطب است در درجه دویم. و در این رساله می گوید که در احکام و افعال نزدیک است به کافور، لیکن کافور، یابس است و نیلوفر، رطب است. و رطوبت آن به سبب بسیاری و مقارنت با برودت شدید در جوهر روح دماغی، سستی و ماندگی احداث نماید. پس به این سبب نفعی از نیلوفر به سبب عطریّت و غیر آن در دماغ ظاهر نشود مگر آنکه در روح دماغی یبوست و حرارتی باشد که محتاج به تبرید و ترطیب باشد. و اما چون مزاج روح قلبی نسبت به روح دماغی در کمال حرارت و یبوست است پس دور نیست که روح قلبی از رطوبت و برودت

۱. نعام، اذا عدّل حره و یسه بدن البنفسج، و بقیت عطریته و نفوذه، کان نافعاً فی تعدیل الروح التي فی الدماغ، و خاصة اذا کان بلغمی المزاج، فحينئذ لا یحتاج ان یعدل. ولم أسمع له فی الروح الذی فی القلب کثیر فعل. و یشبه أيضاً أن یكون له فیه، لما ذکر من أوصافه (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۶).

نیلوفر متضرر نگردد به مرتبه تضرر روح دماغی. و لهذا به اعتبار ملایمت عطریّت آن با روح، تقویت روح قلبی نماید. و اگر در مزاجی ضرری به روح قلبی داشته باشد ضرر آن به مرتبه و حدی است که تدارک و تعدیل آن به زعفران می‌توان نمود.^۱

نعناع مشهور است و مزاج آن چنان می‌نماید که حارّ باشد در آخر درجه اوّل، و یابس باشد در درجه دویم. نعناع بالخاصیّة مفرح است و در آن عطریّت عجیبی هست. و در طعم آن عفوصت حلاوتی است مخلوط به مرارات اخلاطی لذیذ خوش آینده. و در آن قبضی معتدّبه نیز هست. و این معانی چنانچه دانسته شد اعانت عظیمی خاصیت مفرحه آن را در تفریح می‌نمایند.

حرف سین

سوسن آزاد سوسن سفید است. در قانون گوید که حارّ یابس است در درجه دویم. و در این رساله گوید که طبایع و احکام آن از مزاج و صفات دیگر مانند قبض و تحلیل و انضاج و خاصیت مقوّه و مفرحه نزدیک است به طبایع و احکام زعفران لیکن حرارت و

۱. نیلوفر، یقرب فی أحكامه من الکافور، الا أنه أرطب. ورطوبته تحدث فی جوهر الروح الذی فی الدماغ کلاً و فتوراً، الا أن یكون محتاجاً الی ترطیب و تبرید لیعتدل. و أما الروح، الذی فی القلب، فیشبه أن لا ینفعل عن المعنی الضار الذی فیہ انفعال الروح الذی فی الدماغ، حتی تفوته منفعتہ. بل الخاصیّته التی فی عطریته تقوی الروح الذی فی القلب، یكون ضرر برده ورطوبته بها الی حد یعدّل بالزعفران و الدارصینی (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۷).

یُبوسَت آن از زعفران کمتر است. و سوسن آزاد از برای تفریح و تقویت [114a] قلب بهتر از زعفران است. زیرا که تمّین سوسن، روح را نزدیک است به تمّین زعفران. و در سوسن، بسط و تحریک روح به خارج به مرتبه‌ای که در زعفران است نیست. و بنابراین نفع سوسن در دفع و منع غشی، بیشتر از نفع زعفران است. زیرا که سوسن تقویت روح می‌نماید با آنکه امساک و نگاه داری آن روح را از میل به خارج و تحلیل بیشتر از زعفران است و تحریک آن روح را به خارج کمتر از زعفران است. و زعفران تقویت روح می‌نماید با آنکه تحریک آن روح را به خارج بیشتر و امساک و نگاه داری آن روح را کمتر از سوسن است و معلوم است که امساک روح آن از تحلیل و میل به خارج در دفع غشی انسب و انفع است از عکس آن، بلکه عکس آن مضر است.^۱

سلیخه به همین اسم مشهور است و شبیه است به دارچینی و نزدیک است طبایع آن یعنی مزاج و سایر صفات آن به دارچینی لیکن در لطافت به مرتبه دارچینی است.^۲

سُعد و سنبل و ساذج سه دوایند که به این اسمها مشهورند و

۱. سوسن آزاد، قریب الطباع من الزعفران، قریب الأحکام من أحكامه. لکنه انقص حرأ ویسأ منه، و هذا اصلح لتقوية القلب، و ذلك للتفریح. فان فی السوسن، من تمّین الروح، قریباً مما فی الزعفران. و لیس فیهِ من البسط الشدید، و التحریک العنیف للروح الی خارج، مافی الزعفران. فالزعفران لا ینفع فی الغشی منفعته، لأن السوسن یحرک الروح تحریکاً أنقص، مع ضبط و امساک أشد. و ذلك یحرک تحریکاً أشد و امساکاً أقل (الأدویة القلیة، ص ۲۷۷).

۲. سلیخه، قریبة الطباع من الدارصینی و لیست فی لطافته (الأدویة القلیة، ص ۲۷۷).

طبايع آنها نزديک است به يکديگر. و چنان می‌نماید که در درجه دويم از حرارت و يبوست باشند و بالخاصية مفرح و مقووی دلند و احکام اينها در منافع شبیه است به احکام عقاير خوشبویی که در آنها قبض و تلطيفی باشد. پس آنچه در عقاير مذکوره گفته شده در اينها نیز جاری است يعنی عطريت اين ادويه به اعتبار ملايمت با روح و همچنين قبض آنها به سبب تمتين روح و تلطيف و حرارت آنها به سبب بسط و تنفيذ روح، معین خاصيت آنها در تقويت و تفریحند.^۱

حرف عین

عنبر^۲ حارّ يابس است در درجه دويم. و خاصيت عظیمی در تفریح و تقويت دل دارد و در آن عطريت قوی و لزوجت و متانتی در قوام هست [114b] و به اعتدال از مشک نزديکتر است و به اين جهات تقويت هر روحی که در بدن و اجزای بدن می‌باشد می‌نماید

۱. سنبل - سعد - سادج، هي متقاربة الطباع، ويشبه أن تكون الثانية من الحرارة واليبوسة. و أحكامها أحكام العقاقير العطرة، التي فيها قبض مع تلطيف. و خاصيتها تقوية القلب و تفریحه، فليعلم ما قيل في تلك في هذه (الأدوية القلبية، ص ۲۷۸).

۲. در حاشیه نسخه آمده است: در این که عنبر چیست و از چه چیز و چگونه به هم می‌رسد خلاف کرده‌اند. شیخ در قانون گوید که بعضی گمان کرده‌اند که چشمه‌ای است در دریا که از آن عنبر می‌جوشد و اما این که کف دریا است یا اینکه فضله حیوانی است بسیار دور است. این بود کلام شیخ. و بعضی گویند که موم و خانه صنفی زنبور عسل است. و به اعتقاد فقیر این سخن به ثواب اقرب است که عنبر در قوام و وزن و رنگ بسیار نزديک است به موم با آنکه بعضی از ثقات ملاحظه زنبور عسل در میان عنبر نموده‌اند.

و باعث زیادتی مقدار ارواح می‌گردد. و دانسته شد که خصال صفات مذکوره یعنی خاصیت و عطریّت و لزوجت و متانت قوام و تلطیف چون در دوائی جمع گردند موجب و باعث چه قدر و چه مرتبه از تقویت و تفریحند یعنی تقویت و تفریح آن بسیار عظیم و شدید می‌گردد.^۱

حرف فاء

فضه نقره است و مزاج آن بارد یابس است. و در کتب معتبره تعیین درجه برودت آن را نکرده‌اند و شیخ در این رساله گوید که اندکی به برودت و یبوست مایل است. و ظاهرش این است که درجه اوّل مقصود باشد و احکام و افعال نقره بعینه احکام و افعال یاقوت است و لیکن احکام مذکوره در نقره ضعیف‌تر از یاقوت است.^۲

فلنجمشک حکم و فعل آن مانند بادرنجبویه است لیکن اندکی ضعیف‌تر.^۳

۱. عنبر، حار یابس الثانیة، مع متانة و لزوجة. و خاصيته شديدة فی التقوية و التفریح معاً. یعینها العطریة القویة، فهو لذلك مقول جواهر کل روح فی الأعضاء الرئیسیة، ممکن له، و اشتد اعتدالاً من المسک، و قد عرف موجب هذه الخصال، التي هی عطریة مع تلطیف، و لزوجة و متانة (الأدویة القلیبیة، ص ۲۷۸).

مدخل عود نسبت به متن عربی بوعلی در اینجا ضبط نشده است.

۲. فضة، باردة یابسة قلیلاً، و فعلها علی حکم فعل الیاقوت، و لکنه أضعف منه کثیراً (الأدویة القلیبیة، ص ۲۷۸).

۳. فلنجمشک، هو فی أحکام البادرنجبویه، و أضعف قلیلاً (الأدویة القلیبیة، ص ۲۷۸).

فاوانیا عود صلیب است. معتدل است در حرارت و برودت، لیکن در آن قوّت قبض و تجفیف با تلطیفی هست و بالخاصیة تقویت روح دماغی و دفع فضول از آن می‌نماید. مسهل سوداء و بلغم از جرم دماغ است و در دماغ افادۀ قوّت و خاصیتی می‌کند که قبول سوداء و بلغم نمی‌کند و این معانی یعنی قوّت قبض و تلطیف و اسهال سودا و بلغم از دماغ اعانت خاصیت آن در تقویت دماغ و دفع فضول از آن می‌نماید. و چنان می‌نماید که در دل نیز تأثیری مانند تأثیری که در دماغ دارد داشته باشد لیکن نگفته‌اند.^۱

فستق پسته است. در قانون گفته است حارّ است در آخر درجه دویم و در آن رطوبتی هست. و در این رساله متوجه آن نگشته و گفته است پسته را عطریتی و قبضی با لزوجتی هست. و چنان می‌نماید که به اعتبار این صفات مفرح و مقوی دل باشد. [115a] و از این جهت آن را از جمله تریاقات شمرده‌اند.^۲

مؤلف گوید که دانسته شد که تریاق چیزی را گویند که بالخاصیة ملایم و مقوّی روح باشد نه به اسباب معلومه معروفه که شیخ در

۱. فاوانیا، وهو عود الصلیب. معتدل فی الحر و البرد، ولكنه قوی التجفیف والقبض، مع تلطیف. و هذان المعنیان أى الصفتان. یعینان خاصیته فی تقویة الروح الذی فی الدماغ، و نفّض الفضول عنه، مع مافیة من اسهال السوءاء والبلغم، عن جرم الدماغ وحده. و افادة الدماغ خاصیة مقاومة لقبول ذلک. و یشبه أن یكون له أيضاً فی القلب تأثیر شبيه بذلک ولم یذكر (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۹).

۲. فستق، له عطریة و قبض مع الزوجة، فیشبه أن یكون لذلک مفرحاً، مقوياً للقلب، و لذلک عدّ فی التریاقات (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۹).

پسته شمرده. و ممکن است که مرادش این باشد که در آن خاصیت تریاقیه نیز باشد و صفات مذکوره معاونات خاصیت آن باشند مانند سایر ادویه. و یا اینکه مطلبش آن باشد که در واقع در پسته تریاقیتی نیست و قومی آن را به طریق مجاز از جمله تریاقات شمرده‌اند به سبب تفریح و تقویت آن دل را به اعتبار وجود صفات مذکوره در آن. و سوق کلام شیخ به احتمال ثانی اقرب است.

حرف صاد

صندل مشهور است. و دو صنف دارد: یکی سفید و دیگری سرخ. و صندل بارد یابس است در درجه دویم و سفید آن برودتش بیشتر است و سرخ آن یبوستش، چه یبس سفید در اوّل درجه دویم است و یبس سرخ در آخر همین درجه.^۱

شیخ در این رساله در باب مزاج صندل همین قدر گفته است و برودت سفید را که بیشتر از سرخ گفته است بیان نکرده است که زیادتی آن چه مقدار است. و دور نیست که به اعتقاد او زیادتی صندل سفید بر سرخ در برودت نظیر زیادتی سرخ و سفید در یبوست باشد. یعنی هر دو نیز در درجه دویم بارد باشند، لیکن سفید در آخر درجه و سرخ در اوّل درجه. و سوق کلامش نیز قرینه این

۱. صندل، فيه خاصية تفریح القلب و تقويته، و يعينها عطريته و قبضه، و تلطيف لطيف فيه، و في الأمزجة الحارة بيرده. و الأبيض أشد برداً و أقل يبساً من الأحمر، على أن كل ذلك في الثانية (الأدوية القلبية، ص ۲۷۹).

معنی می‌تواند بود.

و بر هر تقدیر گوید صندل مفرح و مقوی دل است بالخاصیة. و در روح افادۀ انبساط و متانتی می‌کند و اعانت خاصیت مذکوره آن می‌کند عطریّت و قبض و تلطیف آن در مزاجهایی که از اعتدال به طرف حرارت بیرون رفته باشند به برودت و تبرید آن نیز اعانت [115b] خاصیت مذکوره آن می‌نماید.

حرف قاف

قاقله و قرفة الطیب و قرفة الدارچینی^۱ سه دوايند که به این اسمها مشهورند و قاقله شبیه است به هیل. ولیکن از آن بزرگ‌تر است و از این جهت آن را قاقله کبار و هیل را قاقله صغار گویند. و قرفة الطیب و قرفة الدارچینی شبیه‌اند هم در هیئت و هم در طعم و رایحه به دارچینی و در طبایع این ادویه به یکدیگر نزدیکند. و حارّ یابس اند در آخر درجه دویم و این ادویه خصوصاً قاقله بالخاصیة مفرح و مقوی دلند و عطریّت و قبض و تلطیفی که در این ادویه هست اعانت خاصیت آنها در تفریح و تقویت می‌نمایند.^۲

۱. در آوردن حرف چ بر سر واژه عربی الف و لام دار بر خلاف قواعد زبان عربی است ولی چون در نسخه چنین آمده عیناً آورده شده است.

۲. قاقلة - قرفة الطیب - قرفة الدارصینی، طبایعها متقاربة، و حرّها ویسها فی آخر الثانیة. ولها، خصوصاً للقاقلة خاصیة تقوية القلب و تفریحه. و العطریة، مع القبض و التلطیف، تعینها (الأدویة القلبیة، ص ۲۷۹).

[حرف راء]

ریباس مشهور است. در قانون گفته است که بارد یابس است در درجه دویم. و در این رساله گوید که نزدیک است احوال آن به احوال ترشی ترنج و افعال متعلقه به مزاج و طبیعت آن کمتر و ضعیف تر از افعال متعلقه به طبیعت و مزاج ترشی ترنج نیست ولیکن در خاصیت از آن بسیار ضعیف تر است.^۱

رمان انار است. انار شیرین معتدل است و موافق مزاج روح است خصوصاً در روح کبدی.^۲

حرف شین

ششقاقل شقاقل نیز گویند. گیاهی است که بیخ آن مستعمل است. در قانون گوید که حارّ است و در درجه دویم و در آن رطوبتی هست. و در این رساله گوید که گمان برده می شود که به سبب تسخین و ترطیب لطیفی که در آن است تقویت روح می نماید.^۳

۱. ریباس، قریب الأثرج، و لیس یضعف عنه فی الطبیعة، و یضعف عنه کثیراً فی الخاصیّته (الأدویة القلیة، ص ۲۸۰).

۲. رمان، الحلو معتدل، موافق لمزاج الروح، بشفّه و حلاوته، خصوصاً لروح الکبد (الأدویة القلیة، ص ۲۸۰).

۳. شقاقل، یظن انه لتسخینه اللطیف و ترطیبه یزید فی قوة الروح (الأدویة القلیة، ص ۲۸۰).

حرف تاء

تفاح سیب است. بارد یابس است در درجه اوّل. و سیب را خاصیت عظیمی در تفریح و تقویت دل هست و اعانت خاصیت آن می‌نماید عطریّت و حلاوت آن چه به سبب حلاوت طبیعت آن را بیشتر و بهتر قبول می‌نماید خصوصاً کبد که محبتی به حلاوت و مناسبتی به آن دارد. و پس به سبب حسن قبول در آن تصرف بیشتر می‌نماید و از این جهت منافع [116a] و خواص آن بیشتر و بهتر به فعل می‌آید و تأثیر آن در طبیعت بیشتر می‌گردد. و دیگر اینکه سیب با آنکه دواء است غذا نیز هست زیرا که از جمله اغذیه دواویه است پس غذای روح می‌گردد. خصوصاً که در آن خصوصیتی و ملایمتی با روح به اعتبار خاصیت موافقه است.^۱ پس باعث زیادتى مقدار روح می‌گردد و تعدیل روح در امزجۀ حارّه به دو جهت می‌نماید: یکی به سبب دوايیت است و گفته شد که بارد است.

و دیگری به سبب غذايیت، زیرا که خون و روحی که از آن متولّد می‌گردند به اعتبار آن که مزاجش بارد بود مایل به برودتند چنانکه مفصلاً در ابواب سابقه گفته شد پس تعدیل مزاج دل و روحی که در دل است می‌نماید. و به سبب خاصیت موافقه که در آن است روحی که از آن متولّد می‌گردد قوی و مستعد عروض فرح است. **تمر هندی** مشهور است. بارد یابس است در درجه دویم. و

۱. تفاح، هو بارد یابس فی الأولى. وله خاصية عظيمة فی تفریح القلب و تقويته، يعينها عطريته و حلاوته، ولأنه، مع أنه دواء، هو أيضاً غذاء، فينفع الروح، بما يغذوه وبما يعدله وينفعه بخاصيته (الأدوية القلبية، ص ۲۸۰).

گمان برده می شود که تقویت دل می نماید و چنان می نماید که تقویت آن مخصوص بدنی باشد که مبتلا به سوء مزاج صفاوی باشد. و چون تمر با آنکه بارد است در آن قوّت مسهله صفا نیز هست پس سبب تقویت در مزاج مفروض می گردد.^۱

حرف ثاء

در آن دواى قلبى نیست.^۲

حرف خاء

خبربوا هیل است. احکام آن جاری است در آنچه احکام قاقله و قرفه جاری است یعنی در مزاج و منافع با قاقله و قرفه یکسان و مساوی است.^۳

حرف ذال

ذهب طلا است. معتدل است مایل به حرارت. احکام و افعال آن میانه احکام یاقوت و نقره است یعنی ضعیف تر و پست تر از یاقوت است و قوی تر و بالاتر از نقره است. پس از احوال آنها استنباط احوال طلا را می توان نمود.^۴

۱. تمر هندی، بارد یابس فی الثانية. و یظن أنه یقوی القلب، و یشبه أن یكون ذلك خاصاً بمن ساء مزاجه، و مال الى الصفرة لونه، فهو یعدله بتبریده و تنقیته، بما فيه من الطبيعة الاسهالية (الأدوية القلبیة، ص ۲۸۰).
۲. حرف الثاء، لم یوجد (الأدوية القلبیة، ص ۲۸۰).

۳. خبربوا، هو القاقلة الصغیرة، و ألطف من الکبیرة (الأدوية القلبیة، ص ۲۸۱).

۴. ذهب، أحكامه بین أحكام الباقوت و أحكام الفضة، فهو دون الباقوت و فوق الفضة. و مزاجه معتدل الى حرارة، و فعله بالخاصیة (الأدوية القلبیة، ص ۲۸۱).

حرف ضاد و حرف ظاء

این دو حرف نیز از ادویه [116b] قلبیه یافت نشده.^۱

حرف غین

غاریقون به این اسم مشهور است. حارّ است در درجه اوّل، یابس است در درجه دویم. در آن خاصیت تریاقیه هست که به سبب آن نافع است در دفع همگی سموم و تقویت و تفریح دل می‌نماید و در آن مسهله هست که به آن اسهال اخلاط سوداویه و غلیظه کدره می‌نماید و تلطیفی نیز هست و این دو قوّت یعنی مسهله و ملطفه، تقویت خاصیت آن می‌نمایند.^۲

این بود خاصه کلام شیخ در باب ادویه مفرده قلبیه در رساله‌ای که در ادویه قلبیه نوشته است با بعضی امور مناسبه مقام. و مخفی نماند که مطلب شیخ از ذکر منافع این ادویه در این رساله منافع و افعال آنها است در دل، به اعتبار تقویت و تفریح؛ و اگر نه ادویه مذکوره را منافع و احکام دیگر بسیار است که مذکور نساخته خصوصاً بعضی از ادویه جلیله شریفه مانند جدوار و

⇒ معتدل الی حراره، و فعله بالخاصیّة (الأدویه القلبیه، ص ۲۸۱).

۱. حرف الضاد والظاء، لم یوجدا (الأدویه القلبیه، ص ۲۸۱).

۲. غاریقون، حار فی الأولى، یابس فی الثانیة. له خاصیة التریاقیه، من السموم کلها.

و هو للطافته، مع حرارته، مفتّح. و هو مسهل للخلط الکدر، و جمیع ذلک مفید الخاصیة تقویة القلب و تفریحه (الأدویه القلبیه، ص ۲۸۱).

مومیایی که در بیان منافع در هر یک وصف فواید آن رساله علی حده باید پرداخت.

و دیگر مخفی نماند که ادویه مشهوره و غیر مشهوره که در آنها تریاقیت و تفریح هست و شیخ در این رساله مذکور نساخته بسیار است بلکه ادویه مشهوره که در قانون به تریاقیت بعضی از آنها و به تفریح بعضی از آنها معترف گشته بسیار بیشتر است از آنچه در این رساله در سلک تحریر کشیده و بعضی از آنها در تفریح و تقویت بسیار قوی اند. و از آنجمله فادزهر هم حیوانی و هم معدنی و مخلصه و زراوند و جندبیدستر و غار و حب الغار و تودری و عود هندی و امثال اینها.

و در اعتذار از این امر نتوان گفت که ادویه ای [117a] که در باب تقویت و تفریح اقوی بوده در این رساله مذکور نساخته زیرا که شقاقل و پسته را به اعتبار تریاقیت و تقویت دل در این رساله بیان نموده و فادزهر و جند و مخلصه را ترک نموده. و شک نیست که تریاقیت در این متروکات اصناف مضاعف تریاقیت مذکور است. و نتوان گفت که آنچه از ادویه جامع تریاقیت و تفریح جمع اند مانند فادزهر معدنی و عود هندی.

و در بعضی از آنچه در این رساله ذکر نموده به تریاقیت صرف آنها تصریح نموده مانند آذریونه و انفحه، مگر اینکه در اعتذار گوئیم که ذکر ادویه مذکوره در این رساله بر سبیل مثال است و ذکر ادویه

کثیره، منافای این سخن نیست. چه گوییم که مطلبش ذکر چند دواء به طریق مثال است در هر حرفی که در آن دواى قلبی موجود باشد. لیکن مناقشه در مثال می‌توان نمود که در حرف فاء مثلاً فستق را که پسته باشد ذکر نمودن و از فادزهر غافل شدن پُر مَوْجّه نیست. و اینکه ادویه ضعیفه در تریاقیّت محتاج به یادآوری و تنبیه است نه قویّه مشهوره، منافای ذکر جدوار و مومیایی و امثال آنها است. خاتمه مشتمل است بر دو مقصد:

مقصد اوّل

در بیان معانی محتملة الارادة از طبیعت

باید دانست که قومی، لفظ طبیعت را مکرر در کتب و غیر آن استعمال می‌نمایند و از مواقع استعمالات ایشان چنان مفهوم می‌گردد که مراد از طبیعت، امری باشد که بعضی از تدابیر کلیّه بدن به آن مفوّض باشد. و مع هذا معانی و اموری چند که حمل طبیعت بر آنها محتمل باشد بیان می‌نماید.

پس گوییم که ممکن است که مراد از طبیعت، صورت نوعیه باشد. [117b] و یا مزاج اعضاء و ارواح و یا مجموع قوّتهای موجوده در بدن و یا صورتی دیگر به غیره صورت نوعیه انسانی باشد. و بر هر یک از این مقادیر صدور تدابیر متعلقه به طبیعت از این امور باید به فرمان نفس ناطقه باشد.

و ممکن است که مراد از طبیعت، نفس ناطقه باشد. بنابراین مراد از صدور افعال منسوبه و طبیعت از نفس باید به وساطت یکی از امور مذکوره باشد و تلخیص و تنقیه تمام آنچه مظنون حقیر است آن است که شیخ در فصل پنجم از مقاله اوّل کتاب طبیعیات شفاء گفته است که مبدأ حرکات و افعال غیر ارادیه بر نهج واحد را طبیعت می‌نامند و مبدأ افعال و حرکات غیر ارادیه متفننه بر نهج مختلفه را نفس نباتیه می‌گویند.

و گاهی طبیعت را بر مبدأ حرکات و افعال غیر ارادیه مطلقاً اطلاق می‌نمایند. خواه افعال و حرکات مذکوره بر نهج واحد باشد و خواه متفنن. و بنابراین نفس نباتیه را نیز طبیعت گویند.

این بود خلاصه آنچه شیخ ایراد آن در این مقام مراد بود. و شکی نیست که مراد اطباء از قوّتهای طبیعیّه، قوّتهای متصرفه در امر تغذیه و تنمیه و تولید است. یعنی آنچه متعلق به نفس نباتیه است و این معنی نیز ظاهر است که مراد قوم از طبیعت مدبره بدن امری است که تدبیر بدن به اعتبار تغذیه و تنمیه و تولید مثل و آنچه متعلق به این امور باشد مانند تصرفات در متناولات از مأكولات و مشروبات و اصلاح بدن و حمایت آن از فساد و دفع امراض و اخلاط فاسده. و بالجمله آنچه از قوای طبیعیّه به وساطت آنها صادر تواند شد به طبیعت منسوب می‌سازند.

و بعد از تمهید این مقدمات گوییم که بدیهی است که افعال و

حرکات قوای طبیعی حرکات و افعال غیر ارادیه متفننه اند و بر نهج واحد نیستند و از نامیدن اطباء افعال وقوّتهای مذکوره را به طبیعی چنان [118a] ظاهر می‌شود که مستعمل ایشان در طبیعت معنی و اصلاح اخیری که از شیخ منقول گشته باشد که عبارت از اطلاق طبیعت و مبادی افعال غیر ارادیه متفننه است. و اطباء مبدأ افعال وقوّتهای طبیعی را طبیعت نامند. و از حیث انتساب افعال وقوّتهای مذکوره به آن آنها را طبیعی نامیده باشند.

پس اگر بعد از تعلق به نفس ناطقه به بدن قابل به بقای نفس نباتیه باشیم و آن را مباشر افعال منسوبه به آن، به عنوان خادمیت نفس ناطقه دانیم محملی از برای حمل طبیعت بر آن بهتر از نفس نباتیه نیست.

و باید که مراد اطباء از طبیعت نفس مذکوره باشد و اگر قایل به عدم بقای نفس نباتیه یا بطلان عمل آن بر تقدیر نباید از تعلق نفس ناطقه به بدن باشیم. اگر صدور افعال طبیعی را از نفس به وساطت مبدأیی دانیم، یعنی گوئیم از نفس ناطقه در حین تعلق آن به بدن قوّتی بر بدن فایض می‌گردد که آن قوّت واسطه است در اعمال و کار فرمودن نفس ناطقه قوّتهای طبیعی را در افعال و حرکات متعلقه به آنها، حمل طبیعت بر مبدأ مذکور ردیف ضرورت است.

و اگر قایل به مبدأ مذکور نباشیم بلکه نفس ناطقه را بی وساطت مبدأیی مستقل در کار فرمودن قوّتهای طبیعی دانیم باید که مراد از

طبیعت، نفس ناطقه باشد لیکن به اعتبار استخدام آن قوّتهای طبیعی را و مصدریت آن از برای افعال و حرکات طبیعی غیر ارادیه. و از این حیثیت تعبیر از نفس ناطقه در طبیعت عذیمۃ الشعور نمودن منافاتی با مدرک بودن آن به وساطت قوای درّاکه نفسانیه ندارد.^۱

و مخفی نماند که آنچه در باب طبیعت گفته شد بنابر وجود نفس ناطقه و تعلق [118b] آن به بدن بود. چنانکه مذهب محققین حکماء و اطباء است. و اما جماعتی از اطباء که قایل به وجود نفس ناطقه و تعلق آن به بدن نیستند بلکه قایل به وجود نفس حیوانیه‌اند و آن را مدبر امر بدن می‌دانند ظاهر آن است که مراد ایشان از طبیعت، نفس حیوانیه باشد نه امری دیگر.

۱. در حاشیه نسخه آمده است: مخفی نماند که مبدأ قوّتی که واسطه در صدور افعال طبیعی از نفس ناطقه باشد بر مذهب حکما نشاید که عرض باشد پس چنانکه مذهب ایشان است در باب قوّتها باید به مبدأ مذکور صورت باشد. و بر تقدیر، صورت بودن قوّت مذکوره باید که نفس نباتیه باشد زیرا که در مبحث قواء گذشت که مراد از نفس نباتیه نیست مگر صورتی که متکفل تدابیر تغذیه و تنمیه محل قایمه به آن باشد. پس بر تقدیر قول به عدم بقای نفس نباتیه، نتوان قایل به وساطت قوّت مذکوره گشت زیرا که خلاف فرض لازم می‌آید پس احتمالات در معنی طبیعت مدبره بدن بنابر مذهب حکما منحصر است به نفس نباتیه بر تقدیر قول و بقای آن و به نفس ناطقه بر تقدیر قول به عدم آن. مگر اینکه گوییم مبدأ مذکور قایم به ارواح طبیعی است نه به اعضای بدن مانند قوّتهای طبیعی پس بر تقدیر صورت بودن آن لازم نیاید که نفس نباتیه باشد چه مدبر و محل قایم به آن که ارواح است بر این تقدیر نخواهد بود.

مقصد دوم

در بیان حبّی مفرح و مقوّی قلب که تخمیر بسایط آن به دستیاری پنجه حواس این حقیر و تقدیر مقادیر اجزای آن به میزان طبع این فقیر صورت بسته. امید در نظر یک جهت آن این دودمان ولایت نشان مورد تحسین [و] در مذاق طبع خادمان آستان خسرو خسرو نشان، شیرین آید.

اخلاط آن جدوار ختایی هفت مثقال، فادزهر معدنی سه مثقال، مروارید ناسفته دو مثقال، یاقوت احمر یک مثقال، عنبر اشهب یک مثقال، زعفران نیم مثقال، زمرد یک مثقال، مومیایی معدنی دو مثقال. مومیایی را در روغن بنفشه بادام حل نمایند و سایر ادویه را به غیر فادزهر. بعد از صلایه کردن، کم کم در هاون مذکور ممزوج نمایند و فادزهر را بعد از صلایه بالعابی که از کثیراء و صمغ عربی و بزرقطونا گرفته باشند نیکو ممزوج نموده و بعد از آن ادویه مذکور را باز در هاون با لعاب مزبور سرشته و خمیره مذکوره را در هاون قدر صالحی کوبیده بعد از آن حبها هر یک نخودی ساخته در سایه خشک نمایند.^۱

هذا اخر ما اردنا ایراده فی تلک الرسالة. چون شاهد فاتحه

۱. در حاشیه نسخه آمده است: و اگر خمیر این حب و هر حبّی را سرشته و حب نساخته نگاه دارند و هر روز قدری در هاون بکوبند تا آنکه مزاج یا شبیه آن به سبب شدت امتزاج بر آن فایض گردد بعد از آن حب سازند به اعتقاد فقیر بهتر است.

سخن، خلخال خاتمه را در پای انداخت [119a] و آغوش آغاز
 مطلب از بر دوش انجام به تمنای خویش رسید و توسن کلک از در
 نوشتن فراسخ سطور و صحاری صفایح و منازل ابواب و فصول
 آرمید. و برید فکر قدم به منزل مقصود یعنی انجام مقتضای فرمان
 گذاشت. هنگام آن رسید که خامه عنبرین ختامه به پاداش و شکرانه
 توفیق دریافت نعمت خدمت گذاری جبین بر زمین نیاز ساید و از
 درگاه خالق لوح و قلم و خداوند عرصه اقلیم قدم، بقای زمان دولت
 و ابود ایام سلطنت خدیو کشورکشی خواهد. امید که تا در کشور تن
 خسرو دل صدر نشین و کار گذاران قوی به فرمان او بر مطایای
 ارواح سواری گزینند.

صبح دولت این خسرو نشان و شاهد بخت ابن دارای دارا،
 دربان دلند سلطنت و جهان داری، و روح کالبد عظمت و بختیاری،
 و قوّت بازوی سطوت و کشورستانی، و هوش دماغ جهان بخشی و
 جهانبانی، مزاج عدل ترکیب سخا و عدل، و صورت عنصر عطا و
 بذل، با دم صبح محشر همدم، و با تیر قَدَم، قدم بر قدم دشمنان
 آستانش راحواس از بیم چون پنجه مرتعش لرزان و بی قرار، و
 مخلصانش را قدم مانند کوه بر جاده بندگی استوار، و سموم قهر
 جان گذارش در مجاری عروق مخالفان خون گرفته از خون دوان تر
 و نسیم لطیف روح [119b] پرورش در منافذ ابدان موافقان از حیات
 روان تر باد. تم بحمد الله و احسانه.

نمایه‌ها

نمایه کانی ها، گیاهان، جانوران و مواد

آب جاری، ۲۰۳	۳۶۰، ۳۲۰
آب شدید الحرارة، ۲۰۴	ابریشم، ۳۱۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲
آب صرف، ۱۲۴	ابریشم پخته، ۳۳۰
آب صناعی، ۱۹۰	اجرام ارضیه، ۵۴
آب ضعیف الحرارة، ۲۰۴	اجرام سماویه، ۵۴
آب غوره، ۱۵۲	اجسام، ۹
آتش، ۱۴۱	اجسام ذوالخاصیه، ۲۵۵
آذرین، ۳۴۱	اجسام مختلفه المزاج، ۱۲۵
آذریونه، ۳۴۱، ۳۸۵	اجسام مرکبه بسیطه، ۱۳۸
آس، ۳۳۶، ۳۳۸	ارماک، ۳۴۰
آسمانجونى، ۱۶۱	اسطوخودوس، ۳۴۰
آمله، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۳۳	اشنه، ۳۳۹
آهک، ۱۶۷	افعى، ۲۱۲، ۲۶۲، ۳۴۶
آهن، ۱۴۷، ۲۱۸، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۱	افیون، ۱۵۳، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۱۱، ۲۱۲

بیض، ۳۴۴	۳۲۶
پسته، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۵، ۳۸۶	انار، ۳۸۱
پلنگ، ۳۶۵	انار شیرین، ۳۸۱
پلنگان، ۳۶۵	انفحه، ۳۴۱، ۳۸۵
پنیر، ۲۳۴	انگور، ۱۴۹، ۱۵۰
پنیر مایه، ۳۴۱	بابونه، ۱۷۱، ۲۴۳
پیاز، ۲۴۴، ۲۴۷	بادرنجبویه، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۷۷
تخم ترنج، ۳۳۶	بادرنجبویه کوهی، ۳۴۳
تخم خرفه، ۳۱۵	بادروج، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۶۴
تخم سداب، ۱۷۴	بادنجان، ۱۵۱
تخم کرفس، ۳۲۷	برف، ۱۶۰
تذرج، ۳۴۵	بزرالبنج، ۱۸۰
ترب، ۲۴۴، ۲۴۵	بزرقطونا، ۱۶۶، ۲۰۸، ۲۴۸، ۳۹۰
ترنج، ۳۳۴، ۳۸۱	بسبایج، ۳۴۵
تفاح، ۳۸۲	بسد، ۳۱۷، ۳۴۳
تمر، ۳۸۳	بسفایج، ۳۴۵، ۳۴۶
تمر هندی، ۳۸۲	بلادر، ۱۷۶
تودری، ۳۸۵	بلور، ۳۶۸
ثوم، ۱۳۳	بلوط، ۳۳۹
جبن، ۲۷۸	بلبله، ۳۱۷
جدوار، ۳۸۴	بوحا، ۳۴۶
جدوار ختایی، ۳۹۰	بهمن، ۳۴۴، ۳۶۴
جندبیدستر، ۱۷۱، ۳۸۵	بینخ مرجان، ۳۴۳
جوز، ۱۶۱	بیش، ۱۹۲

ذهب، ۳۸۳	جوهر گُل سرخ، ۳۵۱
رمان، ۳۸۱	حب الغار، ۲۸۵
روغن، ۲۳۴	حجر ارمنی، ۳۷۱
روغن بادام، ۳۴۹	حجرالنسر، ۲۶۲
روغن بنفشه، ۳۷۲	حجرالیهود، ۱۷۷
روغن خیری، ۳۶۶	حُضض، ۱۵۰
روغن گل سرخ، ۱۷۸	حیوان، ۱۵، ۱۴۲
ریباس، ۳۸۱	حیوانات، ۲۰
زاج، ۱۶۰	خاک، ۲۳۳
زراوند، ۳۸۵	خردل و سکنجبین، ۱۷۴
زردۀ تخم، ۳۴۵	خس، ۱۳۳
زرنب، ۳۵۵	خطمی، ۱۶۶
زرنباد، ۳۵۵	خیربوا، ۳۸۳
زرنیخ، ۱۷۷	خیری گُلی، ۳۶۶
زعفران، ۱۶۶	دارچینی، ۱۶۶، ۳۴۸
زمرد، ۳۹۰	دارصینی، ۳۴۸
زنبور عسل، ۳۷۶	دخنه کندر، ۳۶۳
زنجار، ۱۷۶	دذه، ۳۳۴
زنجبیل، ۱۲۵	درّاج، ۳۴۵
زوفا، ۱۷۱	درخت کافور، ۳۶۵
زیبق، ۲۳۵	درونج، ۳۱۷
ساذج، ۳۷۵	درونج عقربی، ۳۴۷
سرکه، ۱۷۵	دواله، ۳۳۹
سُعد، ۳۷۵	دهن، ۱۶۷

سقمونیا، ۱۶۶، ۳۵۰	عسل، ۱۵۲
سموم، ۱۹۴	عفص، ۱۴۸
سنبل، ۳۷۵	عقرب جرّاره، ۳۳۴
سوسن آزاد، ۳۷۴	عنب الثعلب، ۱۷۹
سوسن سفید، ۳۷۴	عنبر، ۳۷۶
سیب، ۳۸۲	عنبر اشهب، ۳۹۰
سیر، ۱۳۳	عنبرین، ۳۹۱
سیسنبر، ۳۷۲	عنکبوت، ۴۹
شاه‌امرو، ۳۶۸	عود صلیب، ۳۷۸
شبت، ۱۷۳	عود هندی، ۳۸۵
شپش، ۳۳۴	غار، ۳۸۵
شحم، ۲۲۸	غاریقون، ۳۸۴
شش‌اقل، ۳۸۱	فرفیون، ۱۷۶
شقاقل، ۳۸۱	فستق، ۳۷۸
شیر، ۷۹	فضه، ۳۷۷
شیره شکر، ۳۶۸	فلنجمشک، ۳۷۷
صبرِ خوب، ۱۶۶	فوتنج، ۱۷۵
صمغ عربی، ۳۹۰	قاقله، ۳۸۰
صنوبر، ۳۳۹	قاقله صغار، ۳۸۰
طباشیر، ۳۵۶	قاقله کبار، ۳۸۰
طلا، ۲۳۵	قرفه، ۳۴۰
طلخشقو، ۳۵۷	قرفه الدارچینی، ۳۸۰
طین مختوم، ۳۵۷	قرفه الطیب، ۳۸۰
عدس، ۲۱۱	قرقاول، ۳۴۵

گلابی، ۳۶۷	قسط، ۱۷۸
گل سرخ، ۳۵۱	قملة النسر، ۳۳۴
گل شب بو، ۳۶۶	قیصور، ۳۶۵
گل مختوم، ۱۷۸، ۳۵۷	قیصوری، ۳۶۵
گوشت، ۳۴۵	کاسنی، ۲۴۴
گوگرد، ۲۳۵	کاسنی صحرائی، ۳۵۷
گیاه بیش، ۳۴۶	کافور، ۱۲۴، ۳۶۵
لاجورد، ۳۱۸، ۳۷۱	کاهربا، ۳۲۱
لاژورد، ۳۷۱	کاهو، ۱۳۰
لحم، ۲۹	کبریت، ۲۴۱
لسان الثور، ۳۷۰	کبیکج، ۱۷۶
لؤلؤ، ۳۷۱	کثیراء، ۳۹۰
مار، ۳۳۴	کرکس، ۳۳۴
مازو، ۱۶۰	کزبره یابسه، ۳۶۷
ماء العسل، ۱۷۲	کف آب، ۱۶۰
مخلصه، ۳۸۵	کثری، ۳۶۷
مرغ خانگی، ۳۴۵	کندر، ۳۶۳
مروارید، ۳۷۱	کنه کوچک، ۳۳۴
مروارید ناسفته، ۳۹۰	کهربا، ۳۱۷
مری، ۷۰	گاوزبان، ۳۱۹، ۳۷۰
مشروبات، ۳۸۷	گردکان، ۳۳۹
مشک، ۳۷۱	گشنیز، ۲۴۶
مغناطیس، ۱۹۳	گل آفتاب، ۳۴۱
مور، ۴	گلاب، ۳۱۷

مورد، ۳۳۶

موم، ۱۶۶، ۳۷۶

مومیایی، ۳۱۹

مومیایی معدنی، ۳۹۰

نعناع، ۳۷۴

نمام، ۳۷۲

نمک تلخ، ۱۴۸

نمک خوش طعم، ۱۴۸

نی، ۳۵۷

نیلوفر، ۱۵۸

هلهلیة، ۳۷۲

هلیلج، ۳۴۹

هلیلج کابلی، ۳۴۹

هلیلج هندی، ۳۴۹

هلیله، ۳۴۹

هلیله سیاه، ۳۴۹

هلیله کابلی، ۳۱۷

هیل، ۳۸۰

یاقوت احمر، ۳۹۰

یخ، ۳۶۸

نمایه

اصطلاحات داروشناسی و رده‌های دارویی و مرکبات

ابرد، ۱۳۲	اخرّ، ۱۳۲
اجزای بارده مائیه، ۱۲۴	احراق، ۱۶۸
اجزای بارده غلیظه لزجه، ۲۴۵	احریّت، ۱۴۸
اجزای بورقیه حاره محله، ۲۴۵	ادویه تریاقیه بارده، ۳۱۶
اجزای رطبه، ۲۳۵	ادویه تریاقیه حاره، ۳۱۶
اجزای صغیره، ۱۴۴	ادویه ضعیف الحراره، ۲۰۰
اجزای غذاییه، ۸۵	ادویه قتّاله، ۲۴۶
اجزای هوائیه، ۹۹	ادویه مخدره، ۳۲۶
اجزای یابسه، ۲۳۵	ادویه مسهله اخلاط سوداویه، ۳۲۳
اجزای یابسه هاویه، ۲۳۵	ادویه معتدله، ۲۰۱
اجماد، ۱۶۸	ادویه مقویه، ۳۲۶
اجناس عالیّه مرکّبات، ۱۴۲	اغتسال، ۱۹۰
احتراق، ۲۷۰	اغذیه دوائیه مرکّب، ۱۳۷

اغذیه مأكوله، ۹۴	خاتم، ۱۶۹
اغذیه نفاخه، ۳۴۳	خشکی، ۱۹۰
اغذیه و اشربه خمسة، ۳۳۵	درجه، ۲۱۴
اغذیه دوائیه، ۱۲۸	دسومت، ۷۹، ۱۴۵
اگال، ۱۶۹	دوای تریاقی مفرطه کیفیه، ۳۱۶
الطف، ۱۴۸	دوای خاتم، ۱۸۵
تراکیب مقویه قلب، ۳۲۶	دوای ذوالخاصیه، ۱۲۲
ترشی، ۱۴۶	دوای سمی، ۱۲۷
ترطیب دواء، ۱۸۹	دوای ضعیف البرودت، ۲۰۱
تریاق، ۱۲۲	دوای غذایی، ۱۲۲
تریاقات، ۱۹۴	دوای قاتل، ۱۹۱
تریاق فادزهر، ۱۶۹	دوای کاوی، ۱۸۵
تقطیع، ۱۴۸	دوای مطلق، ۱۲۷
تکائف، ۱۷۲	دوای ناقص، ۲۰۸
تلطیف، ۱۳۴	دواییت، ۳۸۲
جاذب، ۱۶۹	دواء، ۱۲۱
جالی، ۱۶۹	راده، ۱۶۹
جامد، ۱۶۶	زعوقت، ۱۵۰
چربی، ۱۴۶	سخونت، ۲۰۲
حرافت، ۱۴۵	سمین، ۲۲۸
حرافت خالص، ۱۵۴	شراب، ۳۱۷
حلاوت، ۱۴۵	شربت کافور، ۲۰۸
حموضت، ۱۴۵	شیرینی، ۱۴۵
حموضت خالص، ۱۵۴	ضماد، ۲۴۶

عاصر، ۱۶۹	لطیف ذورایحه، ۱۵۵
عفوصت، ۱۴۵	لعابی، ۱۶۶
عفوصت خالص، ۱۵۴	مالح، ۱۴۸
عقاقیر خوش بو، ۳۱۸	مأكولات، ۳۸۷
عودی، ۱۶۲	متناولات، ۱۲۱، ۳۸۷
غذای دوائی بسیط، ۱۳۷	مشرودیطوس، ۳۵۵
غذای دوائی، ۱۲۲	مجفف، ۱۶۹
غذای دوائی ذوالخاصیه، ۱۲۲	محرّق، ۱۶۹
غذای ذوالخاصیه، ۱۲۲	محکک، ۱۶۹
غسّال، ۱۶۹	محلّل، ۱۶۹
فادزهر، ۱۲۲	محقر، ۱۶۹
قابض، ۱۴۸، ۱۶۹	مخدر، ۱۶۹
قاتل سم، ۱۶۹	مخشّن، ۱۶۹
قاشر، ۱۶۹	مدمل، ۱۶۹
قبض، ۱۴۵	مُرّ، ۱۴۷
کاسرریاح، ۱۶۹	مرارت، ۱۴۵
کاوی، ۱۶۹	مرخی، ۱۶۹
کثافت، ۱۶۶	مرطب، ۱۶۹
کثیف، ۱۶۶	مرکّبات، ۹
لاذع، ۱۶۹	مرکّبات بالقوه، ۱۴۲
لزج، ۱۶۶	مرکّبات ثانویه، ۱۳۸
لزوجت، ۱۶۶	مرکّب القوی، ۲۳۳
لطافت، ۱۶۶	مرکّب ثانوی صنّاعی، ۲۳۴
لطیف، ۱۶۶	مرکّب ثانوی طبیعی، ۲۳۴

مرگب غیر موثق سلس، ۲۴۲	مملّس، ۱۶۹
مرگب وثیق التركیب، ۲۴۲	منبت لحم، ۱۶۹
مسترخی، ۲۴	منتن، ۱۵۷
مسخن، ۱۶۹، ۱۷۰	منشف، ۱۹۱
مسدد، ۱۶۹	منضج، ۱۶۹
مسهل، ۳۲۵	منفخ، ۱۶۹
مسهل سودا، ۳۵۰	موسخ، ۱۶۹
مصنوعات یابسه، ۱۹۲	مياه قابضه، ۱۹۰
معاجین، ۲۳۴	نقطی، ۱۶۱
معاجین مفرحه، ۳۲۷	هاضم، ۱۶۹
معدنیات، ۱۹۲	هش، ۱۶۶
معفن، ۱۶۹	هشاشت، ۱۶۶
مغری، ۱۶۹	
مغلظ، ۱۶۹	
مفتت، ۱۶۹	
مفجج، ۱۶۹	
مفرحات قویه، ۳۳۰	
مفرح احمدی، ۱	
مقرّح، ۱۶۹	
مقطع، ۱۶۹	
مقویات قلب، ۳۲۷	
ملزق، ۱۶۹	
ملطف، ۱۶۹	
ملوحت، ۱۴۵	

نمایه اندام‌های تن و ریز ساختارهای وابسته

۶۳، آورده	۲۰۱، ابدان غیر معتدله
۱۴۶، باطن لسان	۲۶، اجزای اعضای اصلی
۳۳۴، بن دندانها	۱۷۶، اجزای جلد
۷۹، پستان	۱۷۸، اجزای فاسده جلد
۳۲، تجویفات اعضا	۹۸، اجزای منی
۱۰، ۹، ۸، تجویف ایسر	۳۵۰، احشاء عروق
۸، تجویف ایمن	۸۰، اعصاب
۱۰، تجویف ثالث	۷۱، اعضای آلیه
۱۵۸، تجویف ملتقای عَصَبَتَيْن مُجَوَّفَتَيْن	۲۸، اعضای اصلی
۳۲، ثقبتهای اعضا	۳۴۲، اعضای باطنه
۸، جانب راست دل	۱۹۹، اعضای حارّه
۶۳، جداول	۵۹، اعضای رئیسه
۶۷، جرم معده	۴۱، اعضای صاحب لیف عصبی
۸، جگر	۱۹۷، اعضای مختلفه المزاج
۳۴، جنین	۷۱، اعضای مشابه
۶۷، جوف معده	۲۰۰، اعضای منحرفه المزاج
۶۲، جوهر دماغ	۷۰، امعاء
۶۷، جوهر معده	۷۹، انثیین
۱۵۹، چشم	۲۴، اوتاران

حدقه، ۱۵۹	فقرات عصص، ۶۲
خُلل اعضاء، ۷۵	فقرات مهره‌های گردن، ۶۲
خیشوم، ۱۵۵	فوهات عروق لیفیه، ۶۳
دروز، ۲۶۸	گردن، ۶۱
دل، ۷	لیف، ۴۱
دماغ، ۳۲	ماساریقا، ۷۰
دماغهای حارّ، ۱۵۷	مثانه، ۳۲۱
ران چپ، ۲۶۲	مجرای بول، ۳۳۴
رگها، ۷۴	مسام، ۳۳۷
رگهای جهنده، ۶۱	مُضَغَه، ۳۳
رگهای ساکن، ۶۳	معدّه حیوانات، ۳۴۱
ریه، ۸	مغز سر، ۶۱
سطوح اعضاء، ۶۳	مغزّه استخوان، ۶۴
سواقی، ۶۳	مغزّه عصب، ۶۴
سینه، ۳۳۴	مقعدّه، ۳۳۴
شرایین، ۳۸	ملتقای عَصَبَتَین، ۱۵۹
شریان، ۶۱	ممرّ اعصاب، ۶۱
شریان وریدی، ۸	منابت اعصاب، ۶۲
عروق، ۷۰	منافذ ضیقّه بدن، ۲۹۵
عروق ساکنه، ۶۴	موضع قوّت ابصار، ۱۵۸
عروق لیفیه، ۶۳	ناف، ۳۲
عصب مفروش در جرم زبان، ۱۴۴	نخاع، ۶۱
عضلات، ۲۴	نقره، ۳۷۷
عضله، ۲۳	وتر، ۲۴
عضو اصلی، ۹۴	ورید، ۶۴
عضو مسدود المسالک، ۸۲	ورید شریانی، ۸
عضو معطی، ۱۰۰	
عظام، ۱۹۶	

نمایه اخلاط تن

رطوبتهای چشم، ۱۱۶	ابخره دخانیه، ۳۸
سوداء، ۷	ابخره سوداویه، ۳۱۸
صافِ اخلاط اربعه، ۷	اخلاط، ۸
صفراء، ۷، ۱۳۶	اخلاط چهارگانه، ۸
فضله هضم چهارم، ۹۶	اخلاط رقیقه لطیفه، ۲۸۶
قی، ۳۳۴	اخلاط صالحه، ۹۴
کیلوس، ۶۷	ادرار، ۱۶۷
کیموس، ۷۴	بلغم، ۷، ۱۳۵
لطیف اخلاط اربعه، ۹	خلط، ۸
ماده منویه، ۳۲، ۸۳	خلط غلیظ سوداوی، ۳۴۰
ماده منویه آب و أمّ، ۹۳	خلط مبعوث، ۷۳
ماده حریف، ۱۴۷	خون، ۷
ماده ذو الروایح، ۱۵۶	دم طبیعی، ۱۳۳
منی زن، ۷۹	دم مایل به حرارت، ۱۲۸
منی مخلوق، ۹۸	رطوبت اصلیه جلد، ۱۷۶
منی مرد، ۷۹	رطوبت ثانیه، ۷۳
	رطوبت جلیدیه، ۱۱۶
	رطوبت لزجه، ۱۸۷

نمایه بیماری‌ها و عوارض آن

سنگ گرده، ۳۲۱	اختناق، ۲۷۰
سوء مزاج صفراوی، ۳۸۳	استسقاء، ۷۶
صداع، ۱۵۷	اسهال، ۱۶۷
ضعف قلب، ۳۰۶، ۳۳۸	اطروفیا، ۷۵
ضعف قوّت طبیعی، ۲۸۸	امراض کبد، ۷۶
ضعف کبد، ۷۵	بشاعت، ۱۵۰
ضعف معده، ۷۵	بواسیر، ۱۶۷
ضعیف القلب، ۳۰۷	پُری رگها، ۲۶۸
ضیق الصدر، ۳۰۷	تشنج، ۲۳
عروض غم، ۵۳	جحوظ، ۲۶۸
عروض هزال، ۸۲	جحوظ عینین، ۲۷۵
فراموشی، ۳۶۳	جراحت، ۱۸۵
فربهی، ۲۹، ۳۳۱	خشک ریشه، ۱۸۵
قی، ۳۳۴	خشونت اعضاء، ۳۲
مزاج مضعّف قلب، ۳۲۶	خفقان، ۳۳۸
یبوست، ۱۸	سدّ مسالک قوّت، ۸۲
یرقان، ۱۶۷	سدّ مسالک مفروضه، ۸۲
	سرخی چشم، ۲۶۸

نمایه رنگ‌ها

بیاض منی، ۹۹	ابیض تَبْنی، ۱۶۱
حُمَرَت، ۱۶۱	ابیض فُسْتُقِی، ۱۶۱
خُضَرَت، ۱۶۱	ابیض وَزْدی، ۱۶۱
زَعْفَرانی، ۱۶۱	أُتْرُجِی، ۱۶۱
زَنْجَارِی، ۱۶۱	احمر، ۱۶۲
سیاه، ۱۶۲	اخضر، ۱۶۲
شقایقی، ۱۶۱	أَذْكَن، ۱۶۱
صُفَرَت، ۱۶۱	أَرْجَوانی، ۱۶۱
كُخْلِی، ۱۶۱	اسود، ۱۶۱
كُرائِی، ۱۶۱	أَغْبَر، ۱۶۱
لاجوردی، ۱۶۱	أَقْتَم، ۱۶۲
نارنجی، ۱۶۱	بادنجانی، ۱۶۱
ناریت، ۱۶۱	بَنْفَسْجِی، ۱۶۱، ۱۶۷
نیلی، ۱۶۱	بورقی، ۲۴۳

نمایه کسان

صاحب جامع بغدادی، ۳۶۴	ابن ابی صادق، ۲۷۴
طبیعیان، ۵۱	ابن بيطار، ۳۳۵
طبیعیین، ۵۱	ابن جزله، ۳۳۵
طفانوس، ۳۳۴	ابن رشد، ۲۱۶
علامه، ۵۱	ابوسهل مسیحی، ۶۷
علامه شارح قانون، ۲۱	احمد، ۲۴۵
فلاسفه، ۴۱	ارسطاطاليس، ۷۹
قرشی شارح قانون، ۹	ارسطو، ۱۱۴
کندی، ۲۱۶	اسحق بن سلیمان، ۳۳۵
محقق طوسی، ۸۴	جالینوس، ۷۳، ۷
محمد باقر موسوی، ۲	حکماء، ۵۱، ۴۵، ۷
محمد، ۲۴۵	الخاقان بن الخاقان، ۳
مسیحی، ۲۷۶، ۲۶۹، ۴۵	خجندی، ۳۳۵
ملا علی، ۱۶۱	خسرو، ۳۹۰
نجیب سمرقندی، ۳۳۵	السلطان بن السلطان بن السلطان، ۳
یهودی صاحب کتّاش، ۳۳۲	سلیمان، ۴
	شاه سلیمان الموسوی الصفوی، ۴
	شیخ، ۹

نمایه نیروها، کارکردها و رفتارها

اجزای روح، ۹۸	اسباب خاصه معدّه، ۲۹۲
اجماع، ۲۲	اسباب خفیه، ۳۰۱
اجناس افاعیل، ۱۰۹	اسباب خفیه فرح، ۳۰۱
اجناس عالیّه قوّه های بدن، ۱۵	اسباب ضعیفه، ۳۰۱
احاله غذا به دم، ۷۲	اسباب ضعیفه غامّه، ۲۸۲
احتقان، ۲۸۸	اسباب ضعیفه مفرحه، ۲۸۲
احتمالات خمسّه، ۱۰۸	اسباب ظاهره السببیه، ۳۰۱
احتمالات عقلیه، ۱۱۳	اسباب عامّه، ۲۹۲
اخصّیت، ۲۷۳	اسباب فاعلیّه خفیه، ۳۰۲
ارادیّه صرفه، ۴۰	اسباب قویه غامّه، ۲۸۲
ارضیت، ۱۵۲	اسباب قویه غیر معتاده، ۳۰۱
ارواح ثلاثه، ۱۰۸	اسباب قویه فرح، ۲۸۲
ارواح مختنقان، ۲	اسباب قویه معتاده، ۳۰۱
اسباب خاصه، ۲۹۲	اسباب مُعدّه عوارض سته، ۲۸۲

اعمیّت، ۲۷۳	اسباب مُعدّه قریبه، ۲۸۲
افاده انفعال، ۳۸	اسباب مُعدّه توحّش، ۳۰۹
افاده حس، ۹۸	اسباب مُعدّه ضعف قلب، ۳۰۹
افاده فعل، ۳۸	اسباب معدّه غضب، ۲۹۶
افاعیل ثلاثه، ۱۰۶	اسباب معدّه فزع، ۲۹۶
افساد، ۲۱۳	اسباب مُعدّه معروفه، ۳۱۶
افعال، ۷، ۱۶۶	اسباب معروفه معلومه، ۳۱۶
افعال ثلاثه، ۱۰۶	اسباب مفرحه، ۲۸۲
افعال شاقّه، ۱۱	استحاله، ۹
افعال قوای طبیعیّه، ۳۵	استحاله روح حیوانی، ۱۱۲
افعال متفننه، ۴۹	استدارت، ۳۲
افعال ناشیه از اعتدال، ۱۸۸	استعداد، ۹
افعال یبوست، ۱۸۹	استعداد عروض غضب، ۳۴۱
اقسام مبدأ، ۴۹	استفراغ اخلاط، ۱۹۰
اقطار ثلاثه بدن، ۲۶	استقرار منی در رحم، ۱۰۰
اقوای فاعلتین، ۱۵۳	استمداد غذا، ۳۳
اقوی، ۲۰۵	اطناب مخلّ، ۲۳۰
اکمال استعداد، ۲۵۶	اعتدال، ۱۹۵
امتزاج اخلاط، ۸	اعتدال طبّی، ۱۳۵
امتزاج بسایط اربعه، ۱۴۳	اعتدال مزاج، ۲۸۵

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| انفعالات نفس، ۵۶ | امتزاج سلس، ۲۳۶ |
| انقباض، ۲۴ | امتزاج منی مرد، ۸۳ |
| انکسار سورت برودت، ۲۰۲ | امتزاج موثق، ۲۳۴ |
| بارد، ۳۸۲ | امر منافری، ۲۲ |
| بارد بالقوه، ۱۲ | امر موحش، ۳۰۸ |
| باعث بعید، ۲۲ | امزجه ذوی الروایح، ۱۵۴ |
| باعث قریب، ۲۲ | امزجه حارّه، ۲۰۰ |
| بالفعل گشتن بالقوه، ۱۲۹ | امساک، ۴۲ |
| بخاریت، ۹ | امساک منی، ۴۲ |
| بخل، ۲۷۸ | امکان، ۱۲ |
| بدل ما یتحلل، ۳۰، ۱۲۳ | امکان احتمال راجح، ۱۱۹ |
| برودت، ۱۸، ۱۵۰ | انبساط وجه، ۲۷۲ |
| بریق، ۳۳۰ | انتقام، ۲۳ |
| بساطت اجسام، ۲۵۵ | انجذاب تام، ۲۸۶ |
| بساطت ذات نفس، ۱۱۸ | انحراف مزاج بدن، ۲۱۳ |
| بساط اربعه، ۱۴۰ | انخفاض، ۱۸۶ |
| بطلان قوّت، ۹۲ | اندراج، ۱۸۹ |
| بطلان قوّت ملصقه، ۷۶ | انشراح صدر، ۳۰۵ |
| بقای نوع، ۶۱، ۱۰۳ | انصباب، ۱۸۸ |
| تبرید، ۱۲۴ | انعقاد، ۱۳۷ |

تبریدِ حامض، ۱۴۸	تعدّد نفس، ۱۰۸
تجزّی، ۱۱۷	تعرق، ۱۶۷
تحصیل جوهر، ۳۰	تعفین، ۱۶۸
تحصیل جوهر بدل، ۷۲	تغایر ذکر و تذکّر، ۲۰
تحلیلات ضروریه، ۹۵	تغذیه، ۷
تخشین، ۱۸۶	تغلیظ، ۱۳۴
تخطیط، ۳۲	تغلیظ اخلاط، ۱۹۰
تخلخل روح، ۲۸۵	تفزیع، ۲۷۲
تخلیط اخلاط، ۶۵	تقسیم جوهر بدلیّت اعضاء، ۷۲
تخمیر، ۳۹۰	تقویت احشاء، ۳۴۲
ترجیح بلامرّجّ، ۷۳	تقویت حافظه، ۳۳۱
ترکّب، ۱۱۷	تقویت ذهن، ۳۳۳
ترکیب امتزاجی، ۲۳۹	تقویت روح کبدی، ۳۳۱
ترکیب ثانوی، ۱۳۷	تقویت قوّت طبیعیّه، ۲۸۵
ترویج، ۳۸	تکلفات شاقه، ۲۳۰
تصرف عام النفع کبد، ۶۴	تکوّن، ۹۴
تعدد صور، ۱۱۲	تمتین روح، ۳۲۰
تعدد قوّتها، ۶۸	تمحلات بعیده، ۲۳۰
تعدّد قوی، ۲۰	تنقیه، ۳۸
تعدّد مبادی، ۶۸	تنمیه، ۷

- | | |
|----------------------|----------------------|
| جواهر اغذیه، ۱۲۸ | تنمیه بدن، ۱۰۰ |
| جوهر، ۱۴ | تنویر روح، ۳۴۳ |
| جوهر بودن قوّت، ۱۱۳ | تواتر فرح، ۲۸۵ |
| جوهر لطیف بخاری، ۱۵۶ | توالد و تناسل، ۶۱ |
| جوهر لطیف روح، ۳۸ | تولّد حیوانی، ۹۹ |
| جوهریّت، ۸۸ | تولّد روح طبیعی، ۸۱ |
| حارّ غریزی، ۸۷ | تولّد روح نفسانی، ۸۱ |
| حاسه بصر، ۱۶۳ | تولید، ۷ |
| حاشّه مدرکه، ۱۶۳ | تولید مثل، ۲۵ |
| حافظ صور محسوسات، ۲۱ | تولید منی، ۳۱ |
| حالت اتّصاف، ۱۲ | تبییس، ۱۶۷ |
| حرارت، ۱۸ | ثانویه بالعرض، ۱۴۲ |
| حرارت غریزیه، ۲۳۵ | جاذبه، ۳۰ |
| حرص، ۲۲ | جزو مختلف کیفیه، ۲۳۷ |
| حرکات ارادیه، ۵۴ | جسم ذوالرایحه، ۱۵۸ |
| حرکات ارواح، ۵۴ | جسم ملون، ۱۶۳ |
| حرکات انبساطیه، ۳۸ | جفاف، ۱۸۹ |
| حرکات بدنیّه، ۴۰ | جماع، ۱۹۰ |
| حرکات دافعه، ۴۰ | جمود، ۱۶۶ |
| حرکات رحم، ۴۲ | جواهر اخلاط، ۱۲۸ |

حرکت دوریه آفتاب، ۴۹	حرکات صادره بلاشعور، ۵۴
حرکت دوریه طلا، ۲۳۶	حرکات قلب، ۴۱
حرکت ذاتیه، ۴۲	حرکات متضاده، ۲۷۱
حرکت طبیعی، ۳۹	حرکات مرکبه غیر ارادیه، ۴۵
حرکت عارضیه، ۴۳	حرکات معده، ۴۲
حرکت عرضیه، ۴۴	حرکات نفس، ۵۴
حرکت فلکیه، ۴۲	حرکات نفوس ارضیه، ۵۴
حرکت قسریه انبساطیه، ۲۹۳	حرکت، ۷
حرکت مبدأ، ۵۰	حرکت ارادیه، ۲۳، ۳۷
حرکت مرکب غیر ارادیه، ۴۳	حرکت ارتسام، ۲۲
حرکت مرکب غیر حیوانیه، ۴۳	حرکت انبساطی قلب، ۱۰
حرکت مرکبه، ۴۲	حرکت انبساطیه روح، ۲۸۵
حرکت نبض، ۴۰	حرکت اینیه، ۲۶۷
حس، ۷	حرکت بدنیه، ۴۳
حسد، ۲۷۸	حرکت بسیط، ۴۴
حس مشترک، ۱۸	حرکت بسیطه، ۴۲
حقد، ۲۷۸	حرکت بلاشعور، ۴۶
حلول، ۲۵۶	حرکت تسخیریه، ۴۳
حُمرَت بشره، ۲۷۲	حرکت تنفس، ۳۹
حواس پنجگانه ظاهری، ۱۸	حرکت حجر نازل، ۴۵

حواس ظاهری، ۱۴۰	ردائت کیفیت غذا، ۷۶
حیات، ۷	ردع، ۲۳۷
خادم مطلق، ۳۵	رمادیت، ۱۷۶
خادمیت، ۳۵	روح حساس، ۹۸
خجالت، ۲۷۱	روح قلبی، ۲۷۰
خجل، ۲۶۵	روح متولّده در کبد، ۱۰۲
خزانه حس مشترک، ۱۹	رویانیدن موی، ۳۳۷
خشونت، ۱۸	زبدیت، ۳۳
خطوط شعاعیه، ۱۵۹	زُرقت، ۱۶۱
خلطیت، ۱۳، ۷۱	زمختی، ۱۴۵
خیریت، ۲۷۱	ساری، ۱۱۴
دافعه، ۳۱	سبب تولّد طعم تلخ، ۳۳۸
دلالت رایحه، ۱۵۵	سبب مُعدّ عام، ۲۸۹
دلالت طعوم، ۱۵۵	سبکی، ۱۶۷
دلالت لون، ۱۵۵	سَخاوت، ۲۷۸
دمویت، ۶۹	سدّ مسالک، ۹۲
دُهْنیت، ۱۶۷	سرد و تر، ۱۴۱
ذکر، ۲۰	سرد و خشک، ۱۴۱
ربطِ نفسِ ناطقه، ۷	سردی، ۱۲
رجاء، ۲۷۱	سرعت تحلل، ۸۰

سریان، ۵۵	طبقهٔ برودت، ۱۶۸
سفیدی، ۱۶۲	طبیعت عذیمۃ الشعور، ۳۸۹
سنگینی، ۱۶۷	طبیعیۃ صرفه، ۴۰
سنّ نمو، ۲۹	طریق تولّد روح، ۸
سوداویت، ۳۲۵	عالم کون و فساد، ۲۲۴
سیلان، ۱۶۶	عدم اعتدال، ۱۹۵
شبق، ۲۲	عدم اعتدال روح، ۲۹۳
شجاعت، ۲۷۸	عدم اعتدال مزاج، ۲۹۳
شرّیت، ۲۷۱	عدم انفعال، ۱۱
شوری، ۱۴۶	عدم علت، ۱۱۱
شهوانیه، ۲۲	عرض مزاجی، ۱۰۹
شیر خوارگی، ۳۴۱	عرضیّت، ۸۸
صلابت، ۱۸	عروض خوف، ۵۳
صُور ارواح، ۸۸	عروض غضب، ۵۳
صورت نوعیه روحیه نفسانیه، ۱۱۲	عروض فرح، ۵۳
صورت نوعیه روحیه، ۹	عروض کیفیات نفسانیه، ۵۴
صورت نوعیه فلکیه، ۱۱۰	عزم، ۲۲
صور معدنیّه، ۸۵	عضویّت، ۶۹
طبع غاذیه، ۲۸	عطریّت، ۳۳۸
طبقهٔ افعال حرارت، ۱۶۸	عفونت هوای وبایی، ۳۶۳

غیر معتدل، ۱۹۵	علّت حدوث غم، ۲۹۸
فرح، ۲۶۵	علّت عدم معلول، ۱۱۱
فرع، ۲۶۵	علّت فاعلیه غضب، ۲۹۹
فعل مغیره، ۶۵	علّت فاعلیه، ۲۹۸
فعل نامیه، ۲۷	علّت معدّه غم، ۲۹۳
فعلیّت کیفیات، ۱۲۳	علقیّات، ۳۴
فعلیه بالعرض، ۱۴۲	علل معدّه عروض، ۲۹۷
فیضان صورت روحی، ۸	عموم و خصوص مطلق، ۲۵۵
فیضان قوی، ۸۹	عنصر فاعل الصوره، ۱۴۳
قابل فیضان، ۱۰	عنصر منفعل الماده، ۱۴۳
قانون نبض، ۳۸	عوارض سته، ۲۸۹
قبول افاضه قوّت حیوانیه، ۱۱۹	عوارض نفس، ۲۶۵
قریبه امور داخله، ۲۸۳	عوارض نفسانیه، ۵۵
قسریه، ۴۳	غاذیه، ۲۵
قسریه عرضیه، ۲۰۳	غذائیت، ۱۳
قلّت مقدار روح، ۲۹۳	غذای طمئی، ۳۳
قوام، ۲۶	غریب الاستحاله، ۱۷۳
قوای درّاکه نفسانیه، ۳۸۹	غضب، ۲۶۵
قوای مغذیه، ۷۹	غلظ روح، ۲۹۹
قوای نفسانی، ۹۸	غم، ۲۶۵

قوّت طبیعیّه، ۱۵	قوّت، ۱۱
قوّت طبیعیّه حیوانیه، ۲۵	قوّت باصره، ۳۳۱
قوّت طبیعیّه متصرفه، ۴۴	قوّت باعث بر حرکت، ۲۲
قوّت طبیعیّه مرتکزه در اعضاء، ۸۰	قوّت باعثه، ۲۲
قوّت طبیعیّه عضویه، ۹۱	قوّت بصر، ۱۷
قوّت طبیعیّه مولده، ۲۹۶	قوّت جذّابه، ۲۵۷
قوّت عاقله، ۷۹	قوّت حافظه، ۲۰، ۳۳۳
قوّت عامله، ۸۴	قوّت حرکت، ۱۷
قوّت عَرَضی، ۲۵۸	قوّت حس، ۱۷
قوّت عقلی، ۲۵۸	قوّت حسی، ۱۷
قوّت غاذیه، ۲۶	قوّت حیوانی، ۳۷
قوّت غضبیه، ۲۳	قوّت حیوانیه، ۱۵
قوّت فاعل حرکت، ۲۲، ۲۳	قوّت حیوانیه محرکه ارواح، ۲۹۶
قوّت قریبه، ۱۳	قوّت خیالیه، ۲۲
قوّت قلب، ۳۰۵	قوّت درّاکه، ۲۲
قوّت لمس، ۱۸	قوّت ذایقه، ۱۴۴
قوّت محرقه، ۲۵۷	قوّت ذوق، ۱۸
قوّت محرکه، ۲۲	قوّت سمع، ۱۷
قوّت محرکه ارواح، ۵۵	قوّت شمّ، ۱۸
قوّت محلّله، ۱۸۹	قوّت شوقیه، ۲۲

قوّت محیطه، ۷۶	قوّه ملصقه، ۳۰
قوّت مسفوره، ۷۷	قوی القلب، ۳۰۷
قوّت مسهلّه صفرا، ۳۸۳	کثرت تولّد روح، ۲۹۳
قوّت مصوره، ۳۱	کدورت روح، ۲۹۳
قوّت مغناطیس، ۲۵۷	کمیّات، ۱۴۰
قوّت مغیّره کبدی، ۶۴	کودنی، ۳۶۳
قوّت مولوده، ۳۱	کیفیّات استعدادیه، ۱۴۰
قوّت نامیه، ۲۷	کیفیّات اوّلّیه، ۱۴۰
قوّت نطقیه، ۸۶	کیفیّات چهارگانه، ۱۴۱
قوّت نفسانیه، ۱۵	کیفیّات چهارگانه ملموسه، ۱۴۰
قوّت واهمه، ۱۹	کیفیّات محسوسه، ۱۴۰
قوّتهای ثلاثه، ۱۰۷، ۹۱	کیفیّت ابصار، ۱۵۸
قوّتهای جسمانیّه افعال، ۲۲۳	کیفیّت انفعالیّه، ۱۴۳
قوّتهای سه گانه، ۸۱	کیفیّت دواء، ۲۰۴
قوّتهای سه گانه، ۹۱	کیفیّت روح، ۵۹
قوّتهای کلیه و جزئیّه، ۱۵	کیفیّت شوقیه، ۲۶۷
قوّتهای مختلفه الحقایق، ۱۰۷	کیفیّت فعلیه هوائیه، ۱۲۵
قوّه محصله، ۳۰	کیفیّت مطلق، ۱۴۱
قوّه مشبه، ۳۰	کیفیتین فاعلتین، ۱۹۳
قوّه مغیّره اوّلّی، ۳۱	گرم بالقوه، ۱۲

مخالفت لفظی، ۵۶	گرم و تر، ۱۴۱
مخالفت معنوی، ۵۶	گرم و خشک، ۱۴۱
مختلفة الامزجه، ۱۱۰	گرمی، ۱۲
مخجل، ۲۷۱	لاغری، ۷۵
مخدوم مطلق، ۳۵	لعايیت، ۲۴۸
مخلّقه، ۳۳	ماده قریبه روح، ۹
مدخلیت، ۳۹	ماده ممتزجة، ۸۳
مدرّ، ۱۷۰	ماسکه، ۳۰
مُدرك شده، ۱۸	مبادی حرکات، ۵۰
مذکره، ۲۰	مبادی فعّاله، ۲۵۸
مذهب انطباع، ۱۵۹	مبدأ بی اراده، ۴۹
مذهب ریاضیین، ۱۵۸	مبدأ حرکت، ۵۰
مذهب طبیعیین، ۱۵۹	مبدأ سکون، ۴۹
مرکّب ارواح، ۲۶۸	میرّد، ۱۶۹
مرکوز، ۷۷	متخیله، ۱۹
مزاج، ۲۶	متذکره، ۲۰
مزاج ارض، ۳۳۸	متشنج، ۲۳
مزاج خاص، ۱۱۱	متعفن گشتن، ۳۷
مزاج ذولون، ۱۵۴	متکافی، ۲۱۷
مسالک روح، ۸۲	مجمع روح، ۹۸

مستحیل، ۹	ملاست اعضاء، ۳۲
مستعد فرح، ۳۴۱	ممتنع، ۱۲
مصادر افاعیل، ۱۰۹	ممکنه الوجود، ۱۳
مصدریت فعل، ۱۰۹	منجذب، ۱۰
معدّل، ۱۸۸	منشأ افاعیل ثلاثه، ۱۰۹
معدن روح و قوّت طبیعی، ۶۲	موالید، ۱۴۲
معدن روح و قوّت نفسانی، ۶۱	مہضوم، ۶۹
معدنیت، ۱۱۹	نامیہ، ۲۶
معدوم، ۱۲	ندویت، ۱۵۸
مُعدّہ غم، ۲۹۲	نزوعیہ، ۲۲
معنی روح، ۷	نسبت ثلثی، ۲۲۱
مغتذی، ۲۶	نسبت خُمسی، ۲۲۱
مغیرہ اوّلی، ۳۲	نسبت ربعی، ۲۲۱
مغیرہ ثانیہ، ۳۰	نسبت نصفی، ۲۲۱
مفراح، ۳۰۷	نشف رطوبات، ۳۳۳
مفروضۃ الوجود، ۱۴۱	نفس جبان، ۲۸۰
مفکرہ، ۱۹	نفس حیوانی، ۴۹
مقدور الدفع، ۲۳	نفس فلکی، ۴۹
مقوله انفعال، ۱۲۳	نَفَس کشیدن، ۸
ملاست، ۱۸	نفس ناطقہ، ۷

هاضمه، ۳۰	نفس ناطقه مادر، ۱۰۰
هضوم اربعه، ۶۹	نفوس عرضیه، ۵۴
هَمّ، ۲۶۵	نفوس متعدده، ۱۰۸
هوا، ۱۲۵، ۲۳۳	نفوس مفیض قوت، ۱۰۸
هوای حارّ بالفعل، ۱۲۵	نمو، ۲۷
هوای مضمی، ۱۶۰	نَهَم، ۲۲
هوای معتدل، ۲۰۵	وجه حصر، ۱۵
هیولی، ۲۵۶	وحدت مزاج، ۹
	وهمیه، ۲۲

نمایه کتاب‌ها و رساله‌ها

نفس طبیعیات شفاء، ۲۰	ترویج الارواح، ۳۳۵
من لایسع الطیب جهله، ۳۳۵	جامع جالینوس، ۳۳۵
منهاج، ۳۳۵	رساله هندبائیه، ۲۳۹
نفس طبیعیات شفاء، ۲۷	شرح تجرید العقاید، ۱۶۱
	شرح نمط ثالث از اشارات، ۸۴
	ثالث قانون، ۳۹
	شافی، ۲۲۲

نمایهٔ جای‌ها

افلاک، ۱۱۱	فلکیات، ۲۳۳
بخارا، ۳۶۸	لمیون، ۳۵۷
بلقا، ۳۶۴	مغرب ولایت اروس، ۳۶۴
حمام، ۱۹۰	مقبرهٔ ارطامس عابد، ۳۵۷
خراسان، ۳۷۰	هند، ۳۴۰
دریای مغرب، ۳۵۷	یمن، ۳۴۰
ستاره‌ها، ۲۳۳	
سرانندیب، ۳۶۵	
فارس، ۳۶۶	

نمایه بوی ها و بویدنیها

روایح، ۱۴۰	بوی ناه، ۱۵۸
شامه، ۱۵۵	بی مزگی، ۱۴۶
طعم حموضت، ۱۴۶	بی مزه، ۱۴۶
طعم دسومت، ۱۴۶	تفاهت، ۱۴۵
طعم عفوصت، ۱۴۵	تفه، ۱۴۶
طعم قبض، ۱۴۶	رایحه تفاح، ۱۵۷
طعم ملوحت، ۱۴۶	رایحه حامضه، ۱۵۵
طعوم، ۱۴۰	رایحه حریفه، ۱۵۵
عطر کافور، ۳۶۴	رایحه حلوت، ۱۵۵
مسک، ۳۷۱	رایحه کافور، ۱۵۷
	رایحه مرّه، ۱۵۷
	رایحه ورد، ۱۵۷

فهرست منابع

- ۱ - آصف الحكماء؛ رستم التواريخ، به كوشش محمد مشیری، شركت كتابهای جیبی، ۱۳۴۸ خ.
- ۲ - ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء و طبقات الاطباء، دارمکتبه الحیة بیروت، بی تاریخ.
- ۳ - ابن حسین انصاری شیرازی، علی؛ اختیارات بدیعی، به كوشش محمدتقی میر، شركت دارویی پخش رازی، ۱۳۷۱ خ.
- ۴ - ابن سلیمان اسرائیلی، اسحق؛ الأغذية و الأدوية، تحقیق محمد الصباح، عزالدین بیروت، ۱۴۱۲ هـ.
- ۵ - ابن سینا، حسین؛ روانشناسی شفا، ترجمه اکبر دانا سرشت، امیرکبیر، ۱۳۶۳ خ.
- ۶ - ابن سینا، حسین؛ شفاء بخش طبیعیات، با اشراف ابراهیم مدکور، کتابخانه نجفی مرعشی، ۱۳۶۲ خ.
- ۷ - ابن سینا، حسین؛ من مؤلفات ابن سینا الطبية: كتاب دفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية، الارجوزة فی الطب، كتاب الادوية القلبية، تحقیق محمدزهر البابا، جامعة حلب معهد التراث العربی، ۱۹۸۴ م / ۱۴۰۴ هـ.
- ۸ - ابن کاشف الدین یزدی، نصیرالدین؛ تحفه شاهیه عباسیه، به كوشش سید حسین رضوی برقی، انتشارات باورداران، ۱۳۸۰ خ.
- ۹ - ارجح، اکرم و همکاران؛ فهرست نسخ خطی پزشکی ایران، کتابخانه ملی

- جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۱ خ.
- ۱۰ - افشار، ایرج و محمد تقی دانش پژوه؛ فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۲، انتشارات کتابخانه ملک، ۱۳۵۴ خ.
- ۱۱ - الگود، سیریل؛ تاریخ پزشکی ایران و سرزمین خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی، امیرکبیر، ۱۳۵۶ خ.
- ۱۲ - الگود، سیریل؛ طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاویدان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ خ.
- ۱۳ - تنکابنی، میر محمد زمان؛ تحفة المومنین، با مقدمه محمود نجم آبادی، کتابفروشی مصطفوی، ۱۳۷۳ خ.
- ۱۴ - الجزّ، خلیل؛ فرهنگ لاروس عربی به فارسی، ترجمه حمید طیبیان، ج ۲، امیرکبیر، ۱۳۷۹ خ.
- ۱۵ - جرجانی، سید اسماعیل؛ یادگار، به اهتمام مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۲ خ.
- ۱۶ - حائری، عبدالحسین؛ فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۱۹، انتشارات کتابخانه مجلس، ۱۳۵۰ خ.
- ۱۷ - دانش پژوه، محمد تقی، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، ج ۱، انتشارات کتابخانه مجلس، ۱۳۵۵ خ.
- ۱۸ - دانش پژوه، محمد تقی؛ فهرست میکرو فیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ خ.
- ۱۹ - رضوی برقی، سید حسین؛ تاریخ پزشکی و داروسازی از صفویه تا دارالفنون، مجموعه از قرطبه تا اصفهان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ خ.
- ۲۰ - سینا، ابوعلی؛ قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، ج ۱، سروش، ۱۳۶۲ خ و ج ۲، سروش، ۱۳۶۴ خ.
- ۲۱ - ششن، رمضان؛ فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، مرکز

- الابحاث للتاريخ و الفنون و الثقافية، ۱۹۸۴م.
- ۲۲ - شلیمر، یوهان؛ فرهنگ پزشکی و داروسازی چهارزبانه آلمانی، فرانسوی، انگلیسی، فارسی؛ با مقدمه علی اشرف صادقی و سید حسین رضوی برقی، انتشارات باورداران، ۱۳۸۰ خ.
- ۲۳ - شیرازی، کمال‌الدین حسین؛ تریاق فاروق، به کوشش سیدحسین رضوی برقی، انتشارات مرکز پژوهشهای کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳ خ.
- ۲۴ - عرفانیان، غلامعلی؛ فهرست کتب خطی طبی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ج ۱۹، ۱۳۸۰ خ.
- ۲۵ - عقیلی خراسانی، محمد حسین؛ مخزن الأدویه، انتشارات باورداران، ۱۳۸۰ خ.
- ۲۶ - قفطی، جمال‌الدین؛ تاریخ الحكماء، به تصحیح بهین دارایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ خ.
- ۲۷ - معین، محمد؛ فرهنگ معین، ج ۶، امیرکبیر، ۱۳۶۱ خ.
- ۲۸ - منزوی، احمد؛ فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۱۶، انتشارات کتابخانه مجلس، ۱۳۵۴ خ.
- ۲۹ - منزوی، احمد؛ فهرستواره کتابهای فارسی، ج ۵، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ خ.
- ۳۰ - موسوی بجنوردی، کاظم؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹ خ.
- ۳۱ - موسوی، محمدباقر؛ تعریف الروح و النفس و بیان الأدویه القلییه، نسخه خطی، کتابخانه بغداد و هب لی ترکیه، مورخ ۱۱۱۷ هـ.
- ۳۲ - مؤلف ناشناخته، ترجمه ادویه القلییه، به کوشش سید حسین رضوی برقی، مرکز پژوهشهای کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳ خ.

“schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿi thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn ʿArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿi, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different

Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*‘ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true* “representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in

place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the “double truth” that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of “migrating” in “search of knowledge” (*talab al-‘ilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an

certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed “among the perfect Friends of God” (*min al-awliyā’ al-kāmitīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna’s misunderstandings of Aristotle in the first

another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥatīm al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is

most unusual among “Western Orientalists,” Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to “read Sohravardi as one reads Kant”, for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Şafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Şadrā, the pillars of the "school of Işfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it took the life-time *engagement* and scholarly work of that

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

-
15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kamûna), *Tanqîh al-Abhath lil-Milal al-Thalath* (*Pure arguments on three religions*), edited by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.
16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, *Sharh-i Fusûs al-Hikam* (*Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam*), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.
17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib, Imam I. *Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib*, with a persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.
18. Ibn Sînâ, Hossein Ibn Abdollah. *Ibn-i Sînâ (Avicenna) al-Shifâ' (Metaphysics)*, with maginal notes of Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, Khunsarî Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Hamed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.
19. Nairizî Shîrâzî , Qutb al-dîn Muhammad. *Qasida ye 'Ishqiyya (An odd on divine love)*, edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir 'Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.
20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. *Dârûhâ yi Qalbî (A Persian translation of al-Adwîat al-Qalliyya of Ibn i Sînâ)*, edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.
21. Sabzavârî, H. M. H. *Hâdi al-Muzillîn (A Guide for the Perhlexed)*, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. *Risâla Sa'diyya*, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. *Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aşşâr Tehrani, Sayyid Muhammad Kâzim. *Selected problems of metaphysics*, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. *Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Îsfarâyînî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. *Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)*, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Mûsavî Shahrîstânî, M. B. *Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hillî's Kashf al-Yaqîn)*, edited by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. *Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)*, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)* v.1, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)* v.2, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

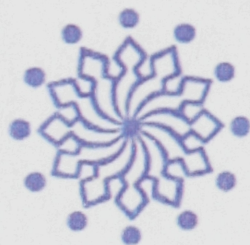
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. *Al-Râh al-Qarâh*, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. *Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)*, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. *Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. *Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbî, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tûrkhân.



**Society For the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries**



**International Center For Dialogue
among Civilizations**



**University of Tehran
Tehran Iran**

**Publications
of the**

**International Colloquium on
Cordoba and Isfahan**

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(20)

**under the supervision of
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and
Dignitaries**

Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2004

Dârûhâ yi Qalbî

**A Persian Translation of
al- Adwîat al-Qalbîyya of
Ibn -i Sînâ**

by

**Hakîm Muhammad Bâqir Mûsavî
Physician of
Sultân Husayn Safavî**

**Edited with Introduction and Notes by
S. Hussein Razavî Burqa' î**

Tehran 2004

Dârûhâ-yi Qalbî

A Persian Translation of
al-Adwîat al-Qalbiyya of
Ibn-i Sînâ

by

Hakîm Muḥammad Bâqir Mûsavî
Physician of
Sultân Husayn Safavî

Edited with Introduction and Notes by
S. Hussein Razavî Burqa'î

Tehran 2004